

INTRODUCTION

HISTORIQUE ET CRITIQUE

AUX LIVRES

DU NOUVEAU TESTAMENT

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1

INTRODUCTION

HISTORIQUE ET CRITIQUE

AUX LIVRES DU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

REITHMAYR, HUG, THOLUCK, ETC.

TRADUITE ET ANNOTÉE

PAR

H. DE VALROGER

PRÊTRE DE L'ORATOIRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION

TOME SECOND

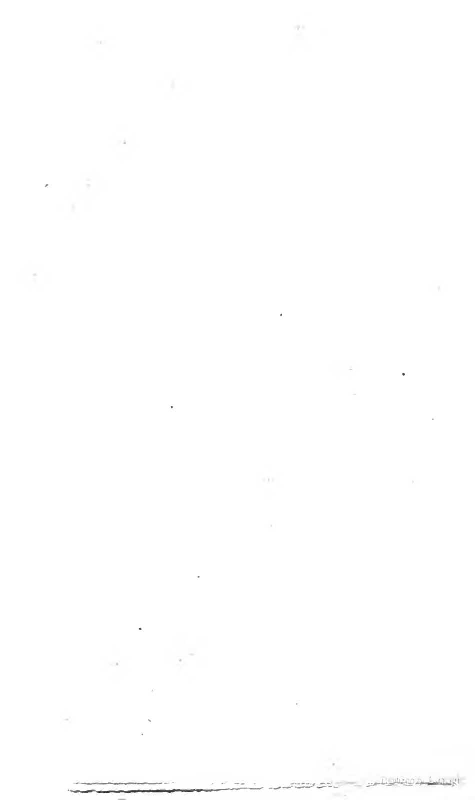


PARIS

JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29.

1861



INTRODUCTION

AUX

LIVRES CANONIQUES

DU NOUVEAU TESTAMENT

PAR

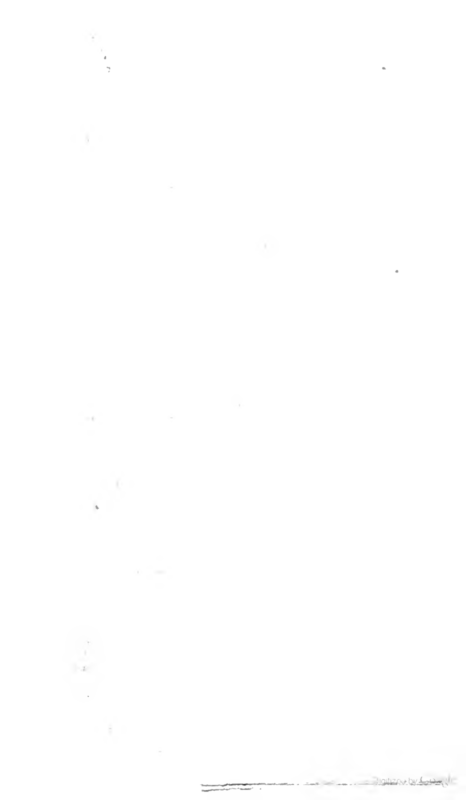
LE Dr FR. REITHMAYR,
Professeur de théologie et recteur de l'Université de Munich,

TRADUITE PAR

H. DE VALROGER,
Prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée-Conception,

ET

M. J. MÜLLER.



SECONDE PARTIE.

INTRODUCTION SPÉCIALE A CHAQUE LIVRE DU NOUVEAU TESTAMENT.

PREMIÈRE SECTION.

LES QUATRE ÉVANGILES ET LES ACTES DES APOTRES

§ I.

DIFFÉRENTS NOMS DONNÉS AUX ÉVANGILES.

I. — Ce que nous connaissons sous le nom d'Évangile est désigné encore de plusieurs autres manières dans le Nouveau Testament. Les Apôtres l'appellent, par exemple, tantôt ὁ λόγος τοῦ κυρίου, ou simplement ὁ λόγος, tantôt μαρτύριον; ailleurs κήρυγμα; ailleurs μυστήριον. Chacune de ces expressions désigne une face de ce grand objet.

II. — Ces mots *la parole du Seigneur, la parole de Dieu*[1], signifient que l'Évangile a pour auteur Dieu lui-même[2]. Son enseignement n'est rien moins en effet qu'une communication immédiate du Fils de Dieu.

L'Évangile proprement dit commence (Marc, I, 14; Matth., IV, 17) après la prédication de saint Jean et le baptême dans

[1] Act., 6, 7 : καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ηὔξανε. Ibid., 8, 25 : οἱ μὲν οὖν διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Cf. I Thess., 1, 8; II, Tim., 4, 2, etc.

[2] Hebr., 2, 3; Matth., XXVIII, 19; X, 27; Joann., I, 18; III, 13, 31.

le Jourdain (*Act.*, x, 37; xiii, 23), et se termine à l'Ascension de Notre-Seigneur. Entre ces deux limites partout indiquées (Cf. *Act.*, i, 1, 21) se place ce que les Apôtres appellent la *parole du Christ*, ou l'*Évangile du royaume de Dieu annoncé par le Seigneur*. De là vient la distinction entre ce que *lui-même* a expressément révélé, et ce que les Apôtres ont reçu par inspiration de l'Esprit-Saint (I Cor., 7, 10, 12, 25).

III. — L'expression de μαρτύριον est employée principalement par saint Paul et saint Jean (*Act.*, iv, 33; I Cor., 2, 1 ; II Thess., 1, 10). Elle caractérise la mission des messagers du Christ, chargés d'*attester*[1] « ce qu'ils ont *entendu*, ce qu'ils ont *vu* de leurs propres yeux, ce qu'ils ont *palpé* de leurs propres mains, touchant le Verbe de vie (Joann., i, 1). » C'est pourquoi ils appellent leur doctrine le témoignage de Jésus-Christ[2].

IV. — Une autre expression employée dans le Nouveau Testament pour désigner l'Évangile, est celle de κήρυγμα, *præconatio*. L'*Itala* a traduit ce mot inexactement par *prædicatio;* κηρύσσειν signifie plus que ἐπαγγέλλειν, ou ἀναγγέλειν. Le Héraut (κῆρυξ), messager du Roi, ou de l'État, est celui qui annonce, d'une manière solennelle, les décisions du souverain. Chez les Anciens, les hommes de condition libre pouvaient seuls remplir cette fonction, et leur personne était sacrée. Homère (*Il.*, I, 334, VII, 274) les appelle : Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρων[3].

[1] C'est ce qui est indiqué (Marc, iii, 14) dans l'élection des Apôtres : ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἀποστείλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν. Cf. Act., i, 8 ; xxvi, 16. S. Pierre (Act., x, 39) termine ainsi son exposition évangélique : « et nous sommes tous *témoins* de ce que Jésus a fait dans le pays des Juifs et à Jérusalem. » Cf. II Petr., 1, 16.

[2] I Cor., i, 6; ii, 1. I Tim., ii, 6. II Tim., i, 8. C'est pourquoi aussi ils se nomment volontiers ὑπηρέται τοῦ λόγου, διάκονοι τοῦ εὐαγγελίου.

[3] Cf. I Tim., 2, 7 : ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος. II Tim., i, 11 : εἰς ὃ (εὐαγγέλιον) ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος. Marc, i, 14; Rom., xvi, 25. II Tim.,

V. — Saint Paul emploie aussi volontiers les mots μυστήριον, ou τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, pour avertir que l'objet du message évangélique dépasse la portée de la connaissance humaine[1].

VI. — Mais l'expression la plus généralement employée est celle d'*Évangile*, qui signifie la *bonne nouvelle* par excellence. Dans l'Ancien Testament, la *Parole du Seigneur* ne se manifeste bien souvent que sous la forme du reproche et de la menace; dans le Nouveau Testament, au contraire, elle annonce principalement le salut et la bénédiction (Rom., 10, 15), et se qualifie justement du nom d'εὐαγγέλιον[2].

Le nom d'εὐαγγέλιον, d'après l'hébreu בשׂרה (II Sam., xviii, 22), est d'origine prophétique. Isaïe l'emploie (lxi, 1), lorsqu'il annonce le salut à venir. Jésus-Christ s'en sert dans le même sens (Luc., iv, 17). Des additions précisent quelquefois sa signification, par exemple : εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας (Eph., i, 13); εὐαγγέλιον τῆς χάριτος (*Act.*, xx, 24).

iv, 17, Tit., i, 3 : ἐφανέρωσε τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι, ὃ ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ.

[1] Cf. Chrysost., *Hom.* VII, n° 2, in Ep. I ad Cor.; Rom., xvi, 25. Col., i, 26 sq.; 3, 4, etc.; Clemens Alex., *Cohort.*, c. xii, p. 92.

[2] Le Nouveau Testament est, par essence, διακονία τοῦ πνεύματος, διακονία τῆς δικαιοσύνης, tandis que l'Ancien Testament est généralement qualifié de διακονία τοῦ Θανάτου, διακονία τῆς κατακρίσεως. II Cor., 3, 7-9. — Origène (*Comment. in Joann.*, T. I, n° 7), donne plusieurs définitions : ἔστι τοινῦν τὸ εὐαγγέλιον λόγος περιέχων ἀπαγγελίαν πραγμάτων κατὰ τὸ εὔλογον διὰ τὸ ὠφελεῖν εὐφραίνων τὸν ἀκούοντα, ἐπὰν παραδέξηται τὸ ἀπαγγελλόμενον, — ou : εὐαγγέλιόν ἐστιν λόγος περιέχων ἀγαθοῦ τῷ πιστεύοντι παρουσίαν, — ou : λόγος ἐπαγγελλόμενος, παρεῖναι τὸ ἀγαθὸν τὸ προσδοκώμενον. Chacune de ces définitions convient à l'Évangile; elles se distinguent seulement en tant que l'Évangile est considéré d'une manière tou objective ou, en même temps, d'une manière subjective.

Les traits qui distinguent l'Ancien Testament du Nouveau sont mentionnés dans ce dernier[1].

La *Grâce* et la *Vérité*, dont Jésus-Christ nous a apporté la plénitude, voilà ce qui donne à l'Évangile son caractère; c'est par là qu'il s'élève au-dessus de la Loi. La Loi ordonnait, jugeait, condamnait (*Rom.*, IV, 15; *Gal.*, 3, 10, 13; I *Tim.*, 1, 9; *Rom.*, V, 21); elle donnait la conscience du péché et de la dette (*Rom.*, III, 20). L'Évangile de Jésus-Christ annonce le salut par la *grâce* à tous ceux qui croient (*Rom.*, I, 16); il offre et accorde au pécheur repentant la rémission de la dette; il le décharge de la malédiction prononcée par la Loi, et donne, avec la Grâce de l'Esprit, une vraie justification, une vraie vie (*Rom.*, VIII, 3 seq.).

Voilà une des faces de l'antithèse.

En voici une autre. Tout l'Ancien Testament était *prophétique* (Matth., XI, 13). Dans l'Ancien Testament, Dieu annonçait de loin (*Rom.*, I, 2), attestait d'avance (I Petr., I, 11), représentait par des figures ce qui devait arriver. Mais l'Évangile ne promet plus seulement,

[1] Luc, XVI, 16 : ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται. Cf. S. Matth., 11, 12. — L'antithèse de l'*Évangile* et de la *Loi* est expliquée dans S. Jean, I, 17 : ὁ νόμος διὰ Μωύσεως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Marcion et les Antinomistes qui vinrent après lui, les Manichéens et autres, ont fait de cette antithèse une contradiction. Tertull., *C. Marc.*, I, 19 sq.; IV, 1. Eusèbe, *H. ecc.*, V, 13.— Aug., *Contr. adv. Legis et Proph.*, c. I. Les Réformateurs aussi ont exagéré le contraste des deux Testaments. *V.* Melancht., *Loci Theol. de Discrim. N. et V. Test.* C'est ce que condamne le Concile de Trente, sess. VI, *de Justificat.*, can. 19, 20. — S. Paul a donné la juste mesure. Gal., 3, 19 sq., Rom., 3, 20. *Voy.* Reithmayr, *Comm. z. Römerbr.* p. 20, Windischmann, *Erkl. des Galatbr.*, p. 72 et suiv.

il proclame (κηρύσσει) la *réalisation* (ἀλήθειαν), la *présence* (παρουσίαν) du Bien et du Salut; il invite à profiter de ce qui est offert à tous[1].

L'un commence donc où l'autre finit.

VII. — Le nom d'Évangile ne s'applique pas à tout le contenu du Nouveau Testament.

L'Église a toujours maintenu la distinction entre l'Évangile de Jésus-Christ et les enseignements des Apôtres. « Quoiqu'on puisse, sous un rapport, dit Origène, donner le nom d'Évangile à tous les écrits des Apôtres, cette dénomination conviendrait moins aux Épîtres apostoliques qu'à l'histoire des actions, des souffrances et des enseignements de Jésus-Christ[2]. »

§ II.

LA PRÉDICATION DE L'ÉVANGILE.

I. — La doctrine de Jésus-Christ sur l'établissement du royaume de Dieu, sur les conditions requises pour y avoir part, et sur le développement complet de ce royaume, formait proprement l'Évangile. Mais ce qui concerne la personne de Notre-Seigneur, les circonstances de sa vie, ses actions, sa mort et sa résurrection n'était pas moins important; car

[1] *V.* S. Ignace Mart., *Ad Philad.*, c. IX — Origène (*Comment. in Joann.*, t. I, n. 8) répond à ceux qui objectaient que l'Ancien Testament contenait aussi des choses consolantes : λεχθείη ἂν πρὸς τοῦτο, ὅτι πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίας ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἅτε μηδέπω ἐληλυθότος τοῦ τὰ ἐν αὐτοῖς μυστήρια σαφηνίζοντος, οὐκ εἶχον τὸ ἐπάγγελμα τοῦ περὶ τοῦ εὐαγγελίου ὅρου· ὁ δὲ σωτὴρ ἐπιδημήσας καὶ τὸ εὐαγγέλιον σωματοποιηθῆναι ποιήσας, τῷ εὐαγγελίῳ πάντα ὡσεὶ εὐαγγέλιον πεποίηκεν. — Cf. August., *de Consens. Evangg.*, I, c. I.

[2] *Comment. in Joann.*, t. I, n° 5. Origène traite ce sujet avec beaucoup de pénétration. — *Voy.* aussi Chrysost., *Hom.* XIX, n° 5, *in Act. Apost.*

l'assurance du salut annoncé, et la vérité du témoignage que Jésus-Christ a rendu de Dieu et de lui-même, reposent sur ces faits. Ces deux parties réunies forment l'ensemble de ce qu'on appelait *Évangile*. La définition la plus simple nous en a été donnée par saint Luc (*Act.*, I, 1) : c'est « l'exposé de tout ce que Jésus a fait et enseigné, jusqu'au jour où il monta au ciel, après avoir donné ses ordres aux Apôtres qu'il avait élus. »

II. — Le livre des Actes (x, 36-43) nous montre l'Évangile annoncé par saint Pierre, dans la maison du centurion Corneille à Césarée; plus loin il nous raconte la prédication de saint Paul dans la synagogue d'Antioche en Pisidie (*Act.*, XIII, 16-41). Dans l'un et l'autre cas, ces Apôtres commencent par annoncer Jésus comme le Christ, fils de Dieu et Sauveur du monde. Après cette annonce, ils rendent témoignage à sa manifestation depuis son baptême, à sa doctrine et à ses actions miraculeuses; ensuite ils racontent sa mort et attestent sa résurrection. « Nous sommes, disent-ils, les témoins que Dieu a choisis. » Ils terminent en exhortant à la foi, et en promettant, de la part de Dieu, le salut aux vrais fidèles. — Voilà l'esquisse de nos Évangiles. Nous en retrouvons les traits fondamentaux dans d'autres circonstances (*Act.*, II, 22-36; III, 12-26; XVII, 22-31).

Pour le reste, il régnait une certaine liberté d'arrangement dans la κήρυξις. Les Apôtres donnaient plus ou moins de détails sur la manifestation, la doctrine et les actions de Jésus-Christ, selon le temps, selon la docilité plus ou moins grande de l'auditoire, et d'après d'autres circonstances. L'exorde et la démonstration tirée de l'Écriture étaient aussi accommodés chaque fois à la nature de l'auditoire, et prenaient en conséquence des formes assez diverses. Enfin, beaucoup de mystères qui font partie de l'Évangile de Jésus-Christ, étaient réservés pour l'instruction ultérieure des âmes qui acceptaient les premiers éléments de la foi.

Sous tous ces rapports, les prédicateurs de l'Évangile agissaient librement. Comme les Apôtres n'étaient liés par aucune tradition écrite; comme, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ils n'avaient qu'à exposer de mémoire (ἀπεμνημόνευσαν) leur témoignage concernant Jésus-Christ, ils suivaient l'ordre qui résultait de la nature des choses, en se conformant aux dispositions de leur auditoire[1].

§ III.

L'EXPOSITION ÉCRITE DE L'ÉVANGILE.

I. — Le besoin de résumer par écrit la prédication évangélique se fit sentir de bonne heure. Mais on ne peut pas supposer que les Apôtres aient dû écrire *pour leur propre usage* un exposé des actions et de la doctrine du Sauveur. Nous savons par la promesse du Sauveur (Joann., XIV, 26) qu'ils n'avaient pas besoin de soulager ainsi leur mémoire. Ce n'est pas non plus le moyen d'une exposition écrite qu'ils ont employé pour répandre l'Évangile parmi les Juifs et les Gentils. Ils s'attachaient bien plutôt à exciter le zèle de leurs auditeurs, et à graver dans leurs cœurs la bonne nouvelle. Une de leurs préoccupations, en écrivant leurs épîtres, c'était de raviver dans la mémoire des fidèles (ὑπομιμνήσκειν) le souvenir des vérités déjà annoncées de vive voix (*Rom.*, XV, 15; II Petr., I, 12 sq.; I Joann., II, 24 sq.).

[1] Voyez ce que dit Papias sur la prédication de S. Pierre (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39) : ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων.

II. — Mais la parole du Fils de Dieu et l'exemple de sa vie devaient régler la conscience et la vie des chrétiens dans toutes les circonstances. Il était donc nécessaire que chaque fidèle eût ce type toujours présent. Il n'était pas à craindre que ce type s'altérât dans les églises apostoliques, pendant que les Apôtres y étaient; mais, quand ils s'éloignaient, l'esprit évangélique s'affaiblissait. C'est pourquoi les Apôtres, dans leurs épîtres, durent inculquer, à diverses reprises, certaines vérités[1], ou en rappeler le souvenir d'une manière générale (II Petr., I, 12; III, 1 sq.; Jud., 5), ou condamner les déviations par lesquelles on s'écartait de la règle divine (Gal., I, 6 sq.; II Tim., II, 17 et sq.).

Il était donc impossible qu'on ne sentît pas le besoin de posséder un mémorial écrit, auquel on pût recourir avec sécurité; et il n'est pas étonnant que plusieurs tentatives aient été faites de bonne heure, comme l'atteste saint Luc (I, 1), pour satisfaire ce besoin. Il est naturel que plusieurs Apôtres aient pris soin de composer des mémoires (ὑπομνήματα), pour atteindre le but auquel des lettres n'arrivaient que partiellement.

III. — Ces mémoires composés immédiatement par les Apôtres, ou sous leur surveillance, devaient reproduire fidèlement leur prédication de l'Évangile; mais il fallait y mettre de l'ordre, choisir les matériaux, les classer, les coordonner. Il ne suffisait pas de juxtaposer les doctrines et les actions miraculeuses de

[1] Voy., par exemple, touchant l'Eucharistie, I Cor., XI, 23 sq.; sur la résurrection de Jésus-Christ et celle des morts, *ibid.*, XV, 1, sq.

Jésus-Christ; le manque de connexion historique eût produit l'obscurité et excité le doute. Il importait donc de présenter la tradition évangélique sous une forme vivante et lumineuse.

IV. — Les habitudes pratiques de la prédication orale durent toutefois influer beaucoup sur la rédaction écrite et sur l'arrangement des faits évangéliques. Les choses devaient s'y grouper d'après leur affinité, et l'ordre chronologique ne devait se montrer qu'en seconde ligne, comme étant moins essentiel. C'est avec ce caractère que se présente l'évangile de saint Matthieu. Ce mode d'exposition atteignait suffisamment le but, mais il ne devait pas satisfaire entièrement; car beaucoup de choses y étaient transposées, ou n'étaient pas expliquées par les circonstances. Dans une narration conforme à l'ordre chronologique, les événements qui se suivent s'enchaînent, s'expliquent mutuellement, et produisent une conviction plus profonde. Aussi vit-on l'un de nos évangélistes se proposer expressément de faire une narration mieux coordonnée selon les règles de l'histoire.

Un point de vue un peu différent détermina la forme du quatrième évangile. Le but de saint Jean n'était pas de rédiger tous ses souvenirs sur l'histoire évangélique, mais de rendre un nouveau témoignage au Verbe divin, en s'attachant à certains points attaqués par l'hérésie. Le choix et l'arrangement des matériaux durent être adaptés à ce but spécial.

V. — Saint Justin, martyr, s'adressant aux Gentils,

appelle les Évangiles ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, pour se faire mieux comprendre. Il explique lui-même cette expression dans son Apologie[1].

Tertullien, de même, appelle les Évangiles *Commentarios*, et leurs auteurs *Commentatores*, en prenant ces mots dans le sens qu'y attachaient les anciens[2]. Saint Justin et Tertullien regardaient donc ces livres comme des notes écrites de mémoire, et pour aider la mémoire, en un mot des ὑπομνήματα[3], suivant l'expression des Grecs.

Les Pères ne considéraient point les Évangiles à la manière des modernes, comme des *livres historiques* contenant une *biographie*, dans le sens habituel du mot. Pour eux ces livres étaient principalement la rédaction écrite de ce que les Apôtres avaient attesté comme *parole de Jésus-Christ*, et proposé comme objet de foi touchant sa personne[4]; ils étaient la prédication même des Apôtres fixée par écrit et présentée dans un ordre historique. Bien des difficultés s'évanouissent à ce point de vue. La critique et l'exégèse auraient évité

[1] I, 33 : ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες (ἀπόστολοι) πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν. Plus loin (*Apol.*, I, 66), il dit : Οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς ὑπ' αὐτῶν γενομένοις ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.

[2] *De Carne Christi*, c. XXII : Ipse imprimis Matthæus, fidelissimus Evangelii commentator, ut comes Domini, etc. It., *de Jejun.*, c. X.

[3] Cf. Euseb., *Hist. eccl.*, III, 24. Cf. VII, 11, IV, 8, V, 20, au sujet de l'expression ὑπομνηματίζειν.

[4] Ainsi Papias (Euseb , *Hist. eccl.*, III, 39), dit, au sujet de S. Marc : ὅσα ἐμνημόνευσεν (ὁ Πέτρος) ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι ἐν τάξει, τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. — Irenæus, *Adv. Hær.*, III, 1, n° 1 : Μάρκος... τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκεν... καὶ ὁ Λουκᾶς... τὸ ὑπὸ Παύλου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.

beaucoup d'erreurs, si elles ne l'eussent pas oublié.

§ IV.

NOMBRE ET ORDRE DES ÉVANGILES. — LEUR RELATION MUTUELLE.

I. — Le nombre des évangiles qui, des mains des Apôtres, sont passés aux mains de l'Église catholique, n'a jamais été plus grand que quatre. Le témoignage de la tradition n'a pas varié sur ce point. Ce qui dépassait ce nombre a été constamment répudié par l'Église, comme destitué d'authenticité; et jamais l'Église n'a permis de diminuer ce nombre consacré. Il était entré si avant dans les esprits que, dès les premiers temps[1], et presque du vivant des Apôtres, on le regardait comme une chose préétablie, et l'on en cherchait la raison mystique. L'explication qui eut le plus de faveur fut le parallèle avec les chérubins ailés d'Ézéchiel (I, 10 sq.); cette comparaison avait cours dès le temps de saint Irénée[2]. De là provinrent différentes

[1] Iren., *Adv. Hær.*, III, II, n° 8 : « Neque autem plura numero quàm hæc (quatuor) sunt, neque rursùs pauciora capit esse Evangelia. Quoniam enim quatuor regiones mundi sunt, in quo sumus, et quatuor principales spiritus, et disseminata est Ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum Ecclesiæ est Evangelium et Spiritus vitæ : consequens est, quatuor eam habere columnas, undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes hominem. Ex quibus manifestum est, quoniam qui est omnium artifex Verbum, qui sedet super Cherubim (Ezech., I, 10) et continet omnia, declaratus hominibus, dedit nobis quadriforme Evangelium, quod uno Spiritu continetur. » — Cf. Orig., *Hom. I in Luc.*, Opp., t. III, p. 933. « Ecclesia quatuor habet Evangelia; hæresis plurima. » — Aug., *de Consensu Evangg.*, I, n° 3.

[2] Iren., *Adv. hær.*, III. 11, n° 8. Les Pères ne s'accordent pas, du reste, dans la manière de comparer les quatre chérubins aux quatre évangé-

expressions exprimant à la fois l'unité et la quaternité de l'Évangile, par exemple : *εὐαγγέλιον τετράμορφον*, ou comme disait Origène, *ἡ τῶν εὐαγγελίων ἁγία τετρακτή*, ou encore *ἓν διὰ τεσσάρων*[1].

II. — L'accord n'est pas si général touchant l'ordre des évangiles. Dans le Canon, ils se trouvent ordinairement placés ainsi : saint Matthieu, saint Marc, saint Luc, saint Jean. Non-seulement cet ordre est suivi dans le Canon ecclésiastique, mais on ajoute que les quatre évangiles ont été composés dans cet ordre[2]. On n'a jamais douté que saint Matthieu n'ait écrit le premier, et saint Jean le dernier; mais, relativement à saint Marc et à saint Luc, on s'est divisé. Clément d'Alexandrie rapporte, d'après des autorités plus anciennes, que « les évangiles qui contiennent des généalogies sont antérieurs aux autres[3]; » en sorte que saint Luc devrait être placé avant saint Marc. Mais cette assertion de Clément est isolée, et n'a pas assez de force pour prévaloir, tant qu'elle ne sera pas appuyée par d'autres témoignages.

listes. S. Irénée compare le chérubin à face humaine avec S. Matthieu, celui qui avait une forme d'aigle avec S. Marc, celui qui avait une tête de bœuf avec S. Luc, enfin le lion avec S. Jean. — S. Augustin (*de Consensu Evang.*, I, 7) procède différemment. — La symbolisation actuellement usitée se trouve dans S. Jérôme, *Prolog. in Comm. in Matth.* (Opp., t. IV, p. 3).

[1] Orig., *Comment. in Joann.*, t. IV, p. 98.

[2] S. Aug., *de Consens. Evang.*, I, n° 3°. — [3] Cf. R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, I, ch. X, p. 101 et suiv.

[3] Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 14 : Αὖθις δ'ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις (τῶν ὑποτυπώσεων) περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

III. — Il nous reste à étudier les rapports des évangélistes entre eux ; sujet difficile, dont nous ne pouvons donner ici qu'une vue très-générale.

L'évangile de saint Jean se distinguant des autres par son but, sa forme et son contenu, nous devons le mettre à part. Mais les trois premiers ont entre eux une harmonie frappante, soit pour les choses qui y sont traitées, soit pour la manière dont elles le sont.

Si l'harmonie de ces trois évangiles consistait seulement en ce qu'ils rapportent d'une manière semblable les actions et les doctrines de Jésus-Christ, il suffirait, pour l'expliquer, de cette simple remarque, que tous trois sont des rédactions d'un même message annoncé uniformément par tous les Apôtres. Mais l'affinité est plus intime : outre que, à partir d'une certaine époque, ces trois évangiles racontent presque les mêmes choses, ils les racontent bien souvent avec les mêmes expressions, en faisant suivre les mots et les parties des phrases dans le même ordre[1]. On est donc porté involontairement à penser que cette concordance ne peut s'expliquer sans l'une ou l'autre de ces deux hypothèses : — ou ils ont tous trois puisé dans un même document, — ou ils se sont copiés tour à tour.

IV. — La solution de cette difficulté a fort embarrassé les savants de nos jours. La simple indication de

[1] Les Évangiles de S. Matthieu et de S. Marc ont surtout une profonde ressemblance, sinon toujours quant à l'ordre chronologique, du moins quant aux choses et à la forme de l'exposition. S. Luc, qui vise à la précision historique, se distingue souvent par une ordonnance plus soigneuse et par le choix de l'expression.

tous les essais qu'elle a provoqués nous mènerait loin*.

L'hypothèse, suivant nous, la plus vraisemblable, est celle de saint Augustin[1], qui croit que le second évangéliste s'est servi du premier, et que saint Luc s'est servi de tous les deux. Saint Luc nous dit lui-même (I, 1-4) qu'il existait déjà plusieurs narrations évangéliques, lorsqu'il résolut de composer la sienne; et rien n'empêche de comprendre les évangiles de saint Marc et de saint Matthieu dans le « grand nombre » dont parle cet évangéliste. — Aucun témoignage positif ne prouve que saint Marc ait eu à sa disposition l'évangile de saint Matthieu, ou d'autres évangiles; et son évangile, le plus court de tous, porte certainement beaucoup de caractères d'originalité; mais sa brièveté même fait ressortir d'une manière plus frappante les expressions qui lui sont communes avec l'évangile de saint Matthieu.

L'histoire de ce dernier nous donne peut-être le moyen d'expliquer cette concordance. D'après une tradition unanime, saint Matthieu écrivit en hébreu. On peut donc admettre ici deux influences concourant au même effet : — d'abord saint Marc se sera servi du texte hébreu de saint Matthieu; — puis, quand ce

* Voyez, sur ce sujet, une note à la fin du présent volume.

[1] *De Consensu Evang.*, I, n° 4 et sq.* — * En tout cas, il paraît impossible de supposer qu'ils eussent actuellement sous les yeux les textes de leurs devanciers. Il y a seulement apparence qu'ils avaient beaucoup lu ces textes, qu'ils en avaient retenu mot à mot bien des passages, et qu'ils usèrent librement de leurs réminiscences, en écrivant sous l'inspiration de l'Esprit-Saint.

dernier fut traduit en grec, son traducteur aura pu se servir de l'évangile de saint Marc*.

V. — Cette hypothèse ne porte aucune atteinte à l'indépendance de chaque évangéliste, et laisse entières les différences nombreuses qui apparaissent au milieu des textes semblables.

Saint Luc se pose sur le terrain de la tradition apostolique (καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν κ. τ. λ.), et, s'il promet quelque chose de nouveau, c'est presque uniquement un ordre plus précis et plus régulier. C'est par là que son œuvre a un caractère indépendant.

Saint Marc (on le voit par le début et la fin de son évangile) visait simplement à exposer la prédication du Sauveur. S'il a eu sous la main l'évangile hébreu de saint Matthieu, il a pu avoir ses raisons pour en faire un abrégé**, en se guidant sur la prédication de saint Pierre, dont il était l'interprète. — Quant à saint Matthieu, nous parlerons plus tard des circonstances au milieu desquelles il se trouvait.

Il restera toujours sur ce point des questions obscures. En essayant de les résoudre, il faut au moins se garder de faire des suppositions contraires à l'histoire.

* C'est ce que pense Grotius : « Sicut autem Marcus usus est Matthæi hebræo, ni fallor, codice, itâ Marci libro græco usus mihi videtur quisquis is fuit Matthæi græcus interpres. Nam quæ Marcus ex Matthæo desumpserat, idem hic iisdem propè verbis posuit, nisi quòd quædam à Marco hebraico aut chaldaico loquendi genere expressa propiùs ad græci sermonis normam emollivit. » (*Annot. in tit. Matthæi.*)

** Sur un très-grand nombre de points, il semble faire un abrégé de saint Matthieu; cela est incontestable; mais, en revanche, il est, sur divers points, plus riche en détails historiques. La prédication de saint Pierre lui a fourni évidemment beaucoup de renseignements circonstanciés, à l'aide desquels il a précisé et complété, en maint endroit, le récit de saint Matthieu. V. Hug, *Einleitung*, II, 105-109.

§ V.

COUP D'ŒIL GÉNÉRAL SUR L'ÉVANGILE, D'APRÈS LES TROIS PREMIERS ÉVANGÉLISTES.

1. — Si nous prenons une vue générale du témoignage des Apôtres dans les trois premiers évangiles, voici ce que nous trouvons de commun à ces trois évangiles :

1° Faisant commencer la prédication de Jésus dans la Galilée après le baptême de saint Jean (*Act.*, x, 37; xiii, 24; Conf. i, 22), ils placent, avant l'histoire de la prédication évangélique, un tableau de la prédication du précurseur dans le désert de la Judée (Matth., iii, 1 sq.; Marc, i, 1; Luc, iii, 1 sq.).

2° La prédication de Jésus en Galilée commence chez tous trois après l'incarcération de saint Jean-Baptiste (Matth., iv, 12 sq; Marc, i, 14; Luc, iii, 19 sq.).

3° Cette prédication de l'Evangile, commencée dans les villes et bourgs de la Galilée, se termine, chez tous trois, par un voyage de Jésus à Jérusalem, pour la fête de Pâques (Matth., xix, 1; Marc, x, 1; Luc, xiii, 22).

4° Chez ces trois premiers évangélistes, la prédication de saint Jean, le baptême de Jésus-Christ et sa tentation dans le désert, sont traités avec plus ou moins d'étendue et dans le même ordre. L'annonce du royaume de Dieu remplit à peu près l'espace d'une année, ou un peu plus. La plus grande partie de ce que nos trois évangiles rapportent touchant la doctrine, les miracles et les autres actions de Jésus-Christ, se passe dans cette période, et en Galilée; seulement ils ne suivent pas tous le même ordre.

5° Ils nous offrent ensuite un tableau uniforme du voyage que Jésus fit à partir de la Galilée, en passant par le pays au

delà du Jourdain, jusqu'à Jérusalem, pour célébrer dans cette ville sa dernière Pâque (Matth., XIX, 1 ; Marc, X, 1 : Luc, XVII, 11).

6° L'histoire des six jours durant lesquels s'accomplissent la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, forme une dernière période, dans laquelle se rencontrent les *quatre* évangélistes ; saint Jean y complète partout la narration des trois premiers (Matth., XXI, 1 sq. ; Marc, XI, 31 ; Luc, XIX, 29 ; Jean, XII, 12).

II. — Saint Marc offre peu de renseignements qui lui soient propres. A l'exception de deux faits, tout le reste de son exposition se retrouve chez les deux autres évangélistes. Ces deux faits sont la guérison d'un muet (Marc, VII, 31) et celle d'un aveugle à Bethsaïde (Marc, VIII, 22).

La différence entre les deux autres évangélistes n'est pas beaucoup plus grande. — Saint Luc a, de plus que saint Matthieu, le miracle du démoniaque de Capharnaum (Luc, IV, 33), la pêche miraculeuse (Luc, V, 4 sq.), la résurrection du fils d'une veuve de Naïm (Luc, VII, 11), et la guérison de dix lépreux (Luc, XVII, 12). — En revanche, saint Matthieu nous offre le récit de trois miracles (Matth., XIV, 23 ; XV, 22 ; XV, 32) qu'on ne trouve pas dans saint Luc. — L'histoire présente chez ce dernier une lacune considérable après le chap. IX, 17 ; car il manque là tout ce qui est rapporté par saint Matthieu du chap. XIV, 22, au chap. XVI, 12, et par saint Marc du chap. VI, 45, au chap. VIII, 26, sans qu'on puisse en deviner la raison. Ces faits se rapportent au temps de la prédication du Sauveur.

Dans l'époque antérieure, nous trouvons plus de différence. — Saint Marc, voulant résumer seulement la vie publique du Sauveur, omet ce qui l'a précédée. Saint Matthieu, au contraire, s'attache spécialement à éclairer des points qui intéressaient les Juifs, au milieu desquels il écrivait : ce sont la généalogie de Notre-Seigneur, sa conception, le lieu de sa

naissance et la cause pour laquelle il habita plutôt la Galilée que la Judée. Saint Luc donne encore plus de détails sur cette première époque, sur la conception et la naissance du Précurseur, sur l'annonciation et l'incarnation du Fils de Dieu, sur sa naissance à Bethléem, sur les événements qui suivirent, et enfin sur le premier témoignage rendu par Jésus-Christ à sa mission et à sa dignité (I, II). La liste généalogique des ancêtres du Sauveur est enclavée dans la suite de l'histoire (III, 23, 38).

III. — Les trois évangélistes diffèrent encore, à d'autres égards. — Saint Matthieu, surtout dans la première moitié de la vie publique de Jésus en Galilée (IV-XIV), groupe volontiers les actions et les enseignements du Sauveur d'après l'affinité des matières, — tandis que saint Marc et surtout saint Luc se règlent plutôt sur la suite chronologique, et rattachent les discours aux circonstances qui les firent naître.

Saint Luc, après la seconde Pâque et à la suite de la grande lacune du chap. IX, 17, rapporte un voyage que Jésus entreprit à travers la Samarie (IX, 51 sq.), pour se rendre de Galilée en Judée (X, 38), avant celui dans lequel Notre-Seigneur (XIII, 22) longea les confins de la Samarie et de la Galilée (XVII, 11), traversa le Jourdain, et gagna par un détour les frontières de la Judée[1]. A ces deux voyages il rattache plusieurs faits que les autres évangélistes mentionnent auparavant, ou plus tard ; il y rattache aussi plusieurs choses, surtout des paraboles, que les autres ont passées sous silence. Les événements des derniers jours de Notre-Seigneur sont racontés plus brièvement par lui que par ses devanciers (XIX, 28 ; XXI, 38) ; en revanche, il rapporte, dans l'histoire de la Passion et de la Résurrection, plusieurs circonstances que ne rapportent pas les autres évangélistes.

Voilà les principaux points sur lesquels nos évangiles con-

[1] Cf. S. Matthieu, XIX, 1, et S. Marc, X, 1.

cordent, ou diffèrent. Ce sont aussi les bases sur lesquelles doit se fonder un exposé harmonique de la vie de Jésus-Christ. Nous parlerons plus tard de ce qui regarde saint Jean.

I

L'ÉVANGILE SELON S. MATTHIEU.

§ VI.

SON AUTHENTICITÉ. — SA DESTINATION.

I. — L'inscription ecclésiastique, dans le Canon des Écritures, attribue le premier évangile à saint Matthieu.

C'est le même personnage qui est mentionné dans la liste des Apôtres, avec le surnom ὁ τελώνης (Matt., x, 13; Marc, III, 18; Luc, VI, 15). Il est aussi désigné comme fils d'Alphée, sous le nom de *Lévi* (Marc, II, 14; Luc, V, 27)[1]. Sa

[1] L'identité de Matthieu et de Lévi a été mise en doute sans fondement suffisant par Grotius (*Annot. in N. T. Matth.*, IX, 9) et Michaelis (*Einleit.*, II, p. 935). Héracléon (vers 150) cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, IV, 9) semble distinguer entre ces deux noms; mais son autorité n'a pas de poids. — Quant à Origène (*C. Cels.*, I, 62), c'est tout à fait à tort qu'on lui attribue cette opinion. Celse objecte malicieusement que Jésus avait choisi ses compagnons parmi les bateliers et les percepteurs des douanes. Origène répond qu'il ne peut pas être question de *plusieurs* publicains, puisque l'Évangile n'en nomme qu'un seul parmi les Apôtres, S. Matthieu; que, si l'on prétend en trouver un second, ce ne peut être que *Lévi*, dont la vocation est rapportée en S. Marc, II, 14 (κατά τινα τῶν ἀντιγράφων τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου). Quoi qu'il en soit, continue Origène, on ne trouve pas dans la liste des Apôtres le publicain Lévi; en admettant que ce Lévi soit distinct de Matthieu, on devait donc tout au plus le compter au nombre des soixante-dix disciples. — Peut-être aussi le passage de S. Marc (III, 18) où le manuscrit D lit Λεββαῖον au lieu de Θαδδαῖον, a-t-il donné lieu à Origène d'accorder qu'on peut regarder Λευῆς, Λευὶς et Λεββαῖος comme une seule personne. Cela ne change pas le sens.

demeure était Capharnaüm, ville très-importante alors par son mouvement commercial, et habitée par un grand nombre de fermiers des douanes romaines. Matthieu faisait partie de cette corporation mal famée; mais la grâce de Dieu l'emporta chez lui sur les intérêts d'un gain terrestre (Matth., IX, 9 sq.; Marc, II, 13 sq.; Luc, V, 27 sq.). Il est, ce semble, le septième dans l'ordre de la vocation; c'est le rang qu'il occupe dans la liste des Apôtres, à côté de saint Thomas, en saint Marc (III, 18), et en saint Luc (VI, 15). Dans le premier évangile (X, 3) il est nommé le huitième.

Le Nouveau Testament ne fait pas d'autre mention de saint Matthieu, et la tradition nous fournit à son sujet peu de données certaines. On rapporte qu'il consacra douze années[1] à la prédication de l'Évangile parmi ses compatriotes de Palestine[2]; qu'ensuite il se dirigea vers le sud-est, pour convertir des peuples chaldéens, d'autres disent éthiopiens[3]. Nous n'avons aucune donnée plus précise sur le lieu, la durée et l'histoire de son apostolat. D'après Héracléon, il mourut de mort naturelle[4]; d'autres prétendent qu'il subit le martyre à Naddaber en Éthiopie[5], ou encore à Beschber en Arabie[6]. Le martyrologe romain place sa fête au 21 septembre, le martyrologe grec au 16 décembre[7].

[1] Apollonius (vers 180) ap. Euseb., *Hist. eccl.*, V, 18. Comparez avec ce passage celui de la *Prædicatio Petri* ap. Clem. Alex., *Strom.*, VI, 15, p. 804.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 24. — Iren., *Adv. Hær.*, III, I, n° 1.

[3] Rufin., *Hist. eccl.*, X, 9. — Socrat., *Hist. eccl.*, I, 19. — Cette donnée repose uniquement sur ce que, d'après S. Pantène, l'évangile de S. Matthieu a été trouvé chez les Indiens. Eus., *Hist. eccl.*, V, 10. — V. Assem., *Bibl. or.*, t III, p. II, p. 3-5.

[4] Ap. Clem. Al., *Strom.*, IV, 9, p. 595. — D'après Clément d'Alexandrie, S. Matthieu vécut avec une grande rigueur ascétique. *Pædag.*, II, I, p. 174.

[5] Cf. Socrat., *H. E.*, I, 19.

[6] Si l'on en croit Sedulius, il fut déposé « in montibus Parthorum. » *Spicil. rom.*, IX, p. 55.

[7] Cf. *Martyrol. rom.*, die XXI sept.

II. — Qu'il ait composé la première relation évangélique pour les églises de son pays natal, c'est ce qu'atteste une tradition unanime, dès le temps des Apôtres.

Nous en avons pour premier garant Papias d'Hiérapolis, qui visita tant de contrées[1]; ensuite saint Irénée, qui connaît si bien la tradition apostolique[2]; puis, dans le patriarchat d'Alexandrie, Clément d'Alexandrie, si plein d'érudition ecclésiastique[3]; enfin, dans la même période, Tertullien, chez les Latins[4]. Il est inutile de citer ici les témoignages du troisième et du quatrième siècle[5]; l'unanimité a toujours existé dans l'Église à cet égard.

A côté de ces témoignages exprès, on peut citer encore d'autres faits qui prouvent l'ancienneté et l'autorité de cet Évangile. Les nombreux extraits des *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* que nous trouvons dans saint Justin ont plus d'affinité avec l'Évangile de saint Matthieu qu'avec tout autre. Saint Polycarpe et saint Ignace mar-

[1] Ap. Eus., *Hist. eccl.*, III, 39 : Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια τοῦ κυρίου συνεγράψατο. Sur la signification du mot λόγια, voy. *Freiburg. Zeitschrift. theol.* (1848), t. XX, p. 56 sq.

[2] *Adv. Hær.*, III. I, n° 1 : Ὁ μὲν Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου. — Ibid., *Fragm.*, t. I, p. 347.

[3] *Strom.*, I, 21, p. 409.

[4] *De Carne Christi*, c. XXII : Ipse imprimis Matthæus fidelissimus Evangelii commentator, ut comes Domini, etc. — It. *C. Marc.*, IV, 2, 5.

[5] Origen., *Comment. in Joann.*, t. VI, n° 17. — Eus., *Hist. eccl.*, III, 24. — *Quæst. ad Marin.*, II (*Collect. nova*, edd. *Mai*, vol. I, p. 64). — Hieron., *de Vir. illustr.*, c. III. Id., *Comment. in Matt.*, *Prolog.*, etc. — August., *de Consensu Evang.*, I, n° 2*. — * Voyez aussi le savant et utile manuel de J. Kirchhofer, intitulé : *Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus.* (Zurich, 1844, in-8), p. 86 et suiv.

tyr emploient aussi principalement cet Évangile. On ne peut pas douter non plus que saint Clément de Rome ne l'ait eu sous les yeux, quoiqu'il le cite un peu librement. Nous parlerons bientôt plus en détail de ces citations. — La tradition ecclésiastique est inattaquable de ce côté.

III. — Les mêmes témoins de la tradition ecclésiastique, au sujet de saint Matthieu, ajoutent qu'il composa son Évangile pour ceux de ses compatriotes qu'il avait convertis[1]. Le contenu et la forme de cet Évangile confirment cette donnée. Ainsi, par exemple, l'auteur regarde comme superflue toute explication sur les usages et les localités de la Judée ; il s'attache aussi partout à citer l'Ancien Testament, pour montrer que Jésus est bien le Christ annoncé par les Prophètes.

IV. — A quelle occasion saint Matthieu s'est-il déterminé à écrire son Évangile? La tradition nous apprend qu'après avoir longtemps prêché la bonne nouvelle aux Juifs de la Palestine il résolut de l'annoncer à des nations étrangères, et que c'est pour combler le vide produit par son absence qu'il écrivit son évangile[2]. Saint Chrysostome s'exprime sur ce point comme Eu-

[1] Iren., l. c. — Origen., ap. Eus., *Hist. eccl.*, VI, 25 : Πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰ. Χριστοῦ, Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον. — Gregor. Naz., *Carm.* XII, v. 31, *de Veris Script. libris* : Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. III.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 24 : Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον, τὸ λεῖπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου.

sèbe[1]. D'après ces deux Pères, l'écrit de saint Matthieu était donc un ὑπόμνημα, ou, selon l'expression de Tertullien[2], une espèce de *Commentaire* résumant la prédication orale de cet Apôtre, et destiné à en maintenir, à en raviver le souvenir.

On a souvent dit que le but de saint Matthieu était de montrer que Jésus est le Christ. Cela ressort en effet des nombreuses citations de l'Ancien Testament et surtout des Prophètes, qui concourent évidemment à ce but ; toutefois il faut bien se garder de croire que ce fût le *seul* but de saint Matthieu. Sans doute, s'adressant à un auditoire juif, l'apôtre dut commencer par ce point capital ; mais il ne se borna pas à établir que Jésus est le Christ ; il résuma en outre l'enseignement apporté au monde par ce divin maître.

§ VII.

TEMPS ET LIEU OU FUT COMPOSÉ LE PREMIER ÉVANGILE. — LANGUE DANS LAQUELLE IL FUT ÉCRIT.

1. — Saint Irénée rapporte[3] que saint Matthieu, exerçant l'apostolat parmi les Hébreux, avait écrit un évangile dans leur langue maternelle. Le ministère de cet apôtre au sein des populations qui parlaient hébreu

[1] *Hom.* I, n° 3, *in Matth.* : Λέγεται δὲ καὶ Ματθαῖος τῶν ἐξ Ἰουδαίων πιστευσάντων προσελθόντων αὐτῷ καὶ παρακαλεσάντων, ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφεῖναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς, καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ εὐαγγέλιον. (Opp., t. VII, p. 7.)

[2] *De Carne Christi*, l. c.

[3] *Adv. Hæres.*, III, I, n° 1

dura jusqu'au temps où les Apôtres se séparèrent pour se disperser dans toutes les directions. Cette dispersion eut lieu vers l'an 42. C'est donc avant cette année, et durant la période où les douze Apôtres étaient encore ensemble dans leur patrie, que cet évangile fut composé. Ceci est confirmé par la plupart des autres documents, qui placent la publication de cet évangile entre la huitième et la quinzième année[1] après l'ascension du Christ.

II. — Nous ne pouvons pas désigner avec précision le lieu où il fut publié. La *Synopse* attribuée à saint Athanase nomme Jérusalem; comme cette ville fut le point central d'où rayonna dans tous les sens la parole évangélique, il est très-vraisemblable que ce fut là aussi que ce premier Évangile vit le jour. En tout cas, ce fut au moins sur les confins de la Judée qu'il prit naissance.

III. — Mais en quelle langue fut-il composé? Cette question est la source de beaucoup d'objections modernes contre l'authenticité de notre Évangile.

L'Église catholique n'a jamais employé l'évangile de saint Matthieu autrement qu'en langue grecque. C'est aussi d'après le texte grec que furent faites les versions canoniques d'Orient et d'Occident[2]. Mais une tradition constante, garantie depuis les temps apostoliques par

[1] *Chronic. Alex.*
[2] Excepté l'ancienne version syriaque découverte et publiée par M. Cureton. Voyez la dissertation de M. Lehir, résumée dans notre premier volume, p. 460 et suiv.

les autorités les plus respectables, n'en atteste pas moins que saint Matthieu composa son évangile pour les Hébreux et dans leur idiome maternel, c'est-à-dire en hébreu, ou, pour mieux dire, en syro-chaldaïque.

Le premier témoignage est celui de *Papias*, qui recueillit ses souvenirs des temps évangéliques au milieu même des Apôtres et de leurs disciples[1]; puis viennent saint Irénée[2], et son contemporain Pantène d'Alexandrie, qui trouva chez les Indiens l'évangile hébreu de saint Matthieu, donné à ces peuples par saint Barthélemy, et qui le rapporta à Alexandrie[3]. La même chose est relatée, comme tradition commune de l'Église, par Origène[4], Eusèbe[5], et saint Cyrille de Jérusalem, représentant de la tradition palestinienne[6]. Nous avons ensuite saint Épiphane, saint Chrysostome[7], et un

[1] Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, III, 39.

[2] *Adv. Hær.*, III, I, n° 1.

[3] Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, v, 10 : Ἔνθα (scil. παρὰ τοῖς Ἰνδοῖς) λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισι αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρύξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον Χρόνον. S. Jérôme ajoute que Pantène apporta cet Évangile à Alexandrie, *de Vir. ill.*, c. XXXVI, s. v. *Pantænus.*

[4] Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 25.

[5] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 24. — *Quæst. ad Marin.*, q. II (*Collect. nov.*, vol. I, p. 64). Eusèbe parle ici trois fois d'un traducteur d'après l'hébreu.

[6] *Catech.*, IV, 15.

[7] Epiphan., *Hær.*, XXX, 3 : Ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα. — Chrysost., l. c. Les souscriptions de la Peschito témoignent toutes de ce fait. Voy. Assem., *Bibl. or.*, t. III, p. I, p. 8

homme qui surpassa tous ses contemporains dans l'étude des textes sacrés, saint Jérôme[1].

IV. — C'est au seizième siècle qu'on attaqua pour la première fois cette vénérable tradition. Érasme de Rotterdam[2] commença à jeter quelques doutes sur la vérité du fait, mais comme en passant. Il fut suivi en cela par Thomas à Vio, depuis cardinal Cajetan, qui

[1] *De Vir. illust.*, c. III : « Matthæus, qui et Levi, ex publicano Apostolus, primus in Judæâ, propter eos qui ex circumcisione crediderant, Evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit : quod quis posteà in græcum transtulerit, non satis certum est. » etc. Il dit la même chose *C. Pelag.*, III, c. I *. — * « Il n'y a pas, même aujourd'hui, de société chrétienne dans le Levant qui ne soit persuadée que l'évangile grec de S. Matthieu n'est qu'une version du texte hébreu... On lit, à la fin de la version syriaque de cet évangile, que S. Matthieu l'a prêché en hébreu dans la Palestine. Quelques exemplaires de la version arabe et la traduction persane ont aussi dans le titre qui est au commencement de S. Matthieu, qu'il a été écrit en langue hébraïque. Ce qui s'accorde parfaitement avec les anciens écrivains ecclésiastiques. » R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, I. p. 54-55.

[2] Erasm., *Annot. in Matth.*, VIII, 23 : ..... A Matthæo hebraicè scriptum evangelium, quod ipsum mihi non fit verisimile, cùm nemo testetur se vidisse ullum ullius voluminis hebraici vestigium; si quidem illud quod Nazarenorum vocant, nec hebraicè scriptum, testatur Hieronymus, sed chaldaicè formulis duntaxat hebraicis, inter apocrypha censetur. Deindè stylus Matthæi cum stylo Marci planè consentit, haud admodùm dissentiens à dictione Joannis. Proindè mihi videtur probabilius, hoc Evangelium eâdem fuisse scriptum linguâ, quâ cæteri scripserunt Evangelistæ *. » — * A ces objections d'Erasme, R. Simon oppose avec force les réponses suivantes : — 1° La plupart des anciens Pères de l'Église ont cru que l'évangile hébreu des Nazaréens était l'original de S. Matthieu. Érasme ne sait pas qu'on appelait alors *hébreu* le syro-chaldaïque!... — 2° Tous les évangélistes ont à peu près le même style, parce qu'ils ont tous gardé le génie de la langue hébraïque, en se servant de la langue grecque; S. Luc lui-même, bien qu'il ait écrit en un meilleur grec, ne laisse pas d'employer des expressions purement hébraïques. (*Hist. crit. du N. T.*, I, p. 50. — Avant d'écrire leurs évangiles, S. Marc et S. Luc avaient pu d'ailleurs faire un fréquent usage de l'évangile hébreu de saint Matthieu. Le traducteur grec de S. Matthieu pouvait aussi être familier avec l'évangile de S. Marc.

n'était pas moins que lui avide de nouveautés, puis par Calvin.

La controverse qui s'éleva à ce sujet força bientôt d'alléguer des raisons à l'appui de cette négation. Matth. Flacius apporta dix arguments, pour prouver que l'Évangile de saint Matthieu n'avait pas été écrit d'abord en hébreu[1].

Plus récemment, Hug a mis toute sa science et son rare talent de combinaison au service de cette opinion négative. Inutile de dire qu'il a été chaudement applaudi par les hommes qui préfèrent les arguments philologiques aux témoignages positifs les plus sûrs, et par les critiques qui s'efforcent de ruiner l'autorité de l'Évangile[**].

[1] *Nov. Test. ex versione Desid. Erasmi Roterdami — emendata c. glossa compendiaria M. Matth. Flacii Illyr.*, Basil., 1570, p. 1 sq. Il termine ainsi : « Summa : si id semel constituatur, hunc librum initio hebraicē, non græcè scriptum, et ab aliquo ignoti nominis auctoritatisve fidei homine tantà præsertim libertate conversum esse, non parùm profectò de ejus auctoritate decesserit, quod mehercule Christianis nullo modo ferendum est ! » — Hug (*Einl.*, p. 16-63) n'a rien ajouté aux arguments de Flacius ; il les a seulement expliqués et coordonnés d'une manière scientifique[*]. — [*] La thèse d'Érasme et de Matth. Flacius a été soutenue avec beaucoup de chaleur par Masch, dans son *Essai sur la langue originale de l'évangile de S. Matthieu* (Halle, 1755). J. D. Michaëlis fut un instant ébranlé par cet écrit de Masch; mais un examen plus approfondi le ramena à la doctrine des Pères, qu'il a défendue dans son *Introduction au N. T.* (t. III).

[**] Voyez, par exemple, M. Renan, *Hist. des langues sémit.*, p. 211. — Toutefois plusieurs savants protestants ont combattu avec force la thèse et les arguments de Hug Nous citerons en première ligne H. Olshausen (*Die Echtheit der vier canonischen Evangelien, aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen*, in-8°, Konigsberg, 1823), et après lui Guerike, Ebrard, Reuss, Credner, etc. — Parmi les catholiques, nous devons citer M. Glaire (*Introduction hist. et crit. aux livres de*

Les arguments allégués en faveur de cette opinion nouvelle peuvent se résumer ainsi : — 1° l'Église n'a jamais employé un original hébreu de saint Matthieu; les plus savants Pères ne l'ont pas connu ; — 2° d'après ce que nous savons sur la langue usitée en Palestine au temps de Jésus-Christ, il est très-vraisemblable que saint Matthieu se servit de la langue grecque et non de la langue syrienne, qui était beaucoup moins répandue; — 3° l'originalité du style, les citations de l'Ancien Testament d'après la version des Septante, etc., prouvent que le texte grec de saint Matthieu n'est pas une traduction; — 4° il est extrêmement vraisemblable que la tradition relative à un texte hébreu provient d'une erreur de Papias, puisée dans les assertions des sectaires nazaréens.

On n'a rien trouvé de plus à dire en faveur de cette thèse; on n'a pu produire, pour la justifier, aucune autorité historique. Voyons donc ce que valent les arguments que nous venons de résumer.

V. — Papias, dit-on, était un homme sans intelligence, sans critique, que les Nazaréens trompèrent probablement en lui parlant d'un évangile hébreu de saint Matthieu qu'ils possédaient. — Papias sans doute n'était pas toujours circonspect dans le choix de ses

l'Anc. et du Nouv. Testament, t. V, p. 94 et suiv.) et le docteur Adalb. Maier (*Einleitung in die Schriften der neuen Testaments;* in-8°. Freiburg im Breisgau, 1852). Il appartenait au docte successeur de Hug de rectifier sur ce point l'enseignement de son illustre maître. C'est ce qu'il a fait parfaitement.

renseignements[1]; mais, pour le cas présent, il n'avait pas besoin d'une grande pénétration. Lorsqu'on dit qu'il fut trompé par des sectaires nazaréens, c'est une pure invention.

S'il a existé des hérétiques de ce nom, ils n'existaient pas encore quand Papias composa ses *Analectes*[2]. En tout cas, ce n'est point sur eux qu'il s'appuyait; car il nomme expressément le prêtre Jean d'Éphèse[3] comme son garant. Quoi qu'il en soit, les autres témoignages ne se fondent pas sur celui de Papias. Saint Irénée déjà donne des renseignements beaucoup plus détaillés. Origène, qui ne paraît pas avoir connu Papias, a certainement pris son témoignage dans une autre source, c'est-à-dire dans la tradition commune (ὡς ἐν παραδόσει μαθών). Quant à saint Pantène, il raconta ce qu'il avait vu de ses propres yeux. Eusèbe enfin n'allègue pas simplement ce qu'il a trouvé chez les autres; il exprime plusieurs fois son opinion personnelle et approfondie à ce sujet[4]. Quant

[1] Eusèbe pourtant dit de lui (*Hist. eccl.*, III, 36) : Παπίας, ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων. Mais ailleurs (III, 39) il dit, en parlant de la simplicité avec laquelle il ajouta foi aux rêveries des Millénaires : Σφόδρα τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν.

[2] Au témoignage d'Hégésippe, l'Église des Hébreux ne vit naître dans son sein aucune hérésie jusqu'à la mort de son second évêque, Siméon, qui fut martyrisé en 108 (Euseb., *Hist. eccl.*, III, 32; IV, 22). Cette église compta en tout, jusqu'à l'an 137, quinze évêques hébreux. (Cyrill. Hier., *Catech.*, XIV, 15).

[3] Ap. Eus., *Hist. eccl.*, III, 39.

[4] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 24. Voyez surtout *Quæst. ad Marin.*, q. II (*Coll. nov.*, vol. I, p. 64). Ce dernier passage doit servir à rectifier l'assertion de Hug., *Einl.*, II, p. 10.

à saint Jérôme, nous reviendrons à lui plus tard.

Si l'on pouvait expliquer par quelque intérêt polémique, ou dogmatique, la tradition relative au texte hébreu de saint Matthieu, la tentative de rendre cette tradition suspecte prendrait peut-être une certaine vraisemblance. Mais, tout au contraire, le désir de rendre notre texte grec plus vénérable devait disposer à laisser dans l'ombre cette tradition. Pour qu'elle se soit propagée et transmise comme elle l'a fait, il faut qu'elle ait eu de profondes racines, et que l'amour pur de la vérité historique en ait maintenu le souvenir.

Il pourra sembler étonnant que l'original hébreu ait été si peu recherché, et que son traducteur grec soit demeuré dans l'ombre. Ces deux faits néanmoins s'expliquent au point de vue de l'Église.

Les Pères même les plus exigeants en matière d'authenticité, notamment ceux qui faisaient des difficultés au sujet de l'Apocalypse et de l'épître aux Hébreux, n'ont jamais hésité à recevoir comme canonique l'évangile grec de saint Matthieu. Et pourtant ils admettaient que cet évangile fut primitivement écrit en hébreu. Ils ne voyaient là nulle contradiction. Ils vénéraient le texte grec, parce que le témoignage et la pratique de l'Église universelle leur garantissaient son authenticité; et ils transmettaient comme digne de foi le souvenir de sa composition première.

L'évangile grec ayant l'autorité d'un texte parfaitement authentique, on s'inquiéta peu de l'original hé-

breu, que presque personne ne comprenait, et qui était par suite un trésor inutile *.

L'édition grecque étant reçue et consacrée dans l'Église *sous le nom de l'apôtre*, comme on ne peut en douter **, il n'y avait pas de motif de chercher le nom du traducteur. La Vulgate et la Peschito ayant aussi,

* R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, t. I, p. 52-53. « La raison pour laquelle l'exemplaire hébreu, ou chaldaïque, ne s'est pas conservé, c'est que les églises de la Judée, pour lesquelles il fut d'abord écrit, n'ont pas subsisté longtemps. Au contraire, les églises où la langue grecque était florissante, ont toujours duré. C'est par le moyen de ces dernières églises que nous avons encore aujourd'hui l'exemplaire grec de S. Matthieu..... Les écrits des Apôtres qu'on lisait dans les églises se sont conservés par le moyen de ces mêmes églises. Ce n'est donc pas une chose extraordinaire que l'évangile hébreu de S. Matthieu ait été perdu, dans la perte des églises des Nazaréens. Il est cependant à remarquer qu'il ne périt pas entièrement dès les premiers temps du Christianisme; car la secte des Nazaréens, qui tirait son origine des premiers Nazaréens ou chrétiens de la Judée, continua longtemps de le lire dans ses assemblées. Il passa aussi aux Ébionites, qui l'altérèrent en plusieurs endroits. Nonobstant ces altérations, on pouvait toujours dire que c'était l'évangile hébreu de saint Matthieu, principalement si l'on a égard à l'exemplaire des Nazaréens, qui était plus pur que celui des Ébionites, et qui subsistait encore au temps de saint Jérôme, qui le traduisit en grec et en latin. Les autres chrétiens le négligèrent, parce que, outre qu'ils n'entendaient pas la langue dans laquelle il était écrit, ils regardaient les Nazaréens comme des demi-chrétiens, qui conservaient encore les cérémonies de la Loi; et ils rejetaient les Ébionites comme des hérétiques. »

** Tout ce que signifie cette version, comme la version latine et la version syriaque, vient sans aucun doute de S. Matthieu; or c'est là ce qui nous importe, et non l'écorce de la lettre. Mais en outre il se pourrait très-bien que S. Matthieu eût écrit successivement deux évangiles identiques au fond, l'un en syro-chaldéen pour les Juifs de la Palestine, et un autre en grec pour les Juifs hellénistes. Cette hypothèse est même très-vraisemblable; car S. Matthieu, ayant quitté la Palestine pour évangéliser d'autres pays où l'hébreu ne devait pas être entendu, a dû traduire son évangile, pour l'approprier aux besoins de ses derniers néophytes; à moins qu'on ne dise qu'un de ses disciples l'a traduit d'après ses idées et sous sa direction, ce qui revient à peu près au même. Cf. l'*Introduction aux livres de l'A. et du N. T.*, par M. Glaire, t. V, p. 104.

chez les Latins et les Syriens, la même autorité que l'original, on négligea pareillement de garder les noms de leurs auteurs.

Arrivons à l'objection tirée de la statistique des langues en Palestine. Pour lui donner quelque force, il faudrait prouver que l'hébreu n'était point la langue vulgaire en Palestine*, ou que saint Matthieu n'évangé-

* Les Actes des Apôtres nous montrent S. Paul faisant un discours en hébreu aux Juifs de Jérusalem, qui l'écoutèrent, *parce qu'il parlait leur langue* (Act., XXI, 40; XXII, 4). Ayant appris le grec dans sa ville natale, Paul n'eût pas manqué de haranguer en cette langue, si elle eût été familière à ses auditeurs; mais, parce que l'hébreu était la langue du peuple, il parla hébreu. C'est aussi parce que l'hébreu était la langue commune, que le tribun demanda à S. Paul *s'il savait le grec* (Act., XXI, 37). Les expressions *Haceldama*, *Bethesda*, *Gabbata*, *Golgotha*, *Tabitha*, etc., usitées alors à Jérusalem, indiquent pareillement que le syro-chaldaïque, appelé alors l'*hébreu*, dominait encore à Jérusalem et dans la Palestine. L'ancienne langue hébraïque n'était plus sans doute la langue vulgaire; mais le grec n'en était pas moins, pour la masse du peuple juif, et même pour les Juifs les plus instruits, une langue étrangère; Josèphe nous l'atteste, comme le Nouveau Testament: il déclare, dans la préface de ses *Antiquités judaïques*, qu'il avait dû tarder à écrire ce livre, parce qu'il avait peine à s'expliquer dans la langue grecque, qui lui était étrangère. Ailleurs (*De bell. jud. præf.*), il appelle la langue chaldaïque la langue de son pays, et il nous apprend en même temps qu'il était de Jérusalem. Cf. R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, I, ch. VI; — J. B. de Rossi, *Della lingua propria di Christo*, Parme, 1772; — Wiseman, *Horæ syriacæ*, 1re part., append.; — Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*. II, p. 184 et suiv. — « Nous pensons, dit M. Renan, que le syro-chaldaïque était la langue la plus répandue en Judée, et que le Christ ne dut pas en avoir d'autre dans ses entretiens populaires... Le style du N. T., et en particulier des lettres de S. Paul, est à demi syriaque par le tour, et l'on peut affirmer que, pour en saisir toutes les nuances, la connaissance du syriaque est presque aussi nécessaire que celle du grec... Josèphe nous apprend que ceux de ses compatriotes qui faisaient cas des lettres helléniques étaient peu nombreux, et que lui-même avait toujours été empêché, par l'habitude de sa langue maternelle, de bien saisir la prononciation du grec. » (*Hist. des langues sémit.*, p. 211-212.)

lisa pas les populations qui parlaient hébreu dans cette contrée.

Si l'on accorde que cet apôtre a d'abord prêché en hébreu, il faudra montrer qu'il destina son évangile à des populations qui se trouvaient en dehors du cercle de ses travaux primitifs.

Tant qu'on n'aura pas fourni cette démonstration, tant qu'on n'aura pas détruit les témoignages relatifs à la composition du premier évangile en hébreu, on aura beau épuiser toutes les combinaisons possibles, il restera toujours infiniment plus vraisemblable que saint Matthieu composa son évangile en hébreu, pour l'usage de ses néophytes hébreux.

Les objections fondées sur le caractère du texte grec et ses citations de l'Ancien Testament se trouveront résolues plus tard.

§ VIII.

DIGRESSION SUR L'ÉVANGILE SECUNDUM HEBRÆOS.

I. — L'original hébreu disparut probablement d'assez bonne heure, lorsque se dissipa le petit groupe de chrétiens qui seul pouvait en faire usage.

Nous trouvons dans les deux lettres de saint Clément de Rome de nombreuses citations évangéliques, qui ont un grand air de ressemblance avec notre évangile de saint Matthieu, mais qui toutefois ne s'accordent pas exactement avec son texte, et sont, en général, plus éten-

dues[1]. Ces citations pourraient bien avoir été puisées à la même source qu'une citation analogue de saint Ignace d'Antioche, contemporain de saint Clément[2], citation qui, au témoignage de saint Jérôme (*de Vir. ill.*, c. XVI), ne se trouvait littéralement que dans l'*Evangelium secundùm Hebræos*. Une circonstance du baptême de Notre-Seigneur (Matth., III, 16), rapportée par saint Justin, martyr[3], semble tirée pareillement de cet évangile *secundùm Hebræos*.

Un écrivain très-orthodoxe de la même époque et né dans le pays où fut composé l'évangile de saint Matthieu, l'historien Hégésippe, dans son ouvrage sur les choses mémorables de l'Église de Palestine, allègue aussi plusieurs fois l'évangile selon les Hébreux[4]. Clément d'Alexandrie s'appuie également sur ce livre, comme sur une autorité digne de foi[5]; Origène enfin montre une certaine prédilection pour cet évangile, sans vouloir cependant forcer personne à en recon-

[1] Clem. Rom., *ad Cor.*, I, c. XIII. Cf. Matt., VII, 1-2 ; Luc, VI, 36-38. — Ibid., c. XLVI. Cf. Matth., XVIII, 6. — Ep. II, c. III. Cf. Matth., VII, 23. — Ibid., c. V. Cf. Matth., 10, 16, 28, etc.

[2] Dans son Épître aux Smyrnéens, il rapporte que Jésus, après sa résurrection, apparut à ses disciples, et les invita à se convaincre par leurs propres sens de la réalité de son corps : Λάβετε καὶ ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν. Ces paroles ne sont nulle part dans nos Évangiles.

[3] *Dial. cum Tryph., Jud.*, c. LXXXVIII : Ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. S. Épiphane (*Hær.*, XXX, 13) nous apprend que la circonstance du feu qui parut sur le Jourdain était rapportée dans l'*Evangelium secundùm Hebræos*.

[4] Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 22.

[5] *Strom.*, II, IX, p. 453.

naître l'autorité[1]. En général, on remarque ainsi, chez tous les écrivains de ce siècle, un certain respect pour cet évangile *selon les Hébreux*. Nous avons l'habitude d'associer à ce nom une idée d'hétérodoxie; les anciens ne pensaient pas de même : plusieurs d'entre eux, *principalement ceux qui avaient été convertis du judaïsme*, ne faisaient aucune difficulté de mettre cet évangile au rang des livres canoniques[2]. On l'attribuait généralement à l'apôtre saint Matthieu, dont la mémoire était chère à tous les Juifs convertis.

II. — Cet évangile, dont les Pères connaissaient fort bien la traduction grecque, se transmettait, dans sa langue originale, chez les Nazaréens de Syrie, qui continuaient à employer la langue hébraïque, et qui étaient d'ailleurs des chrétiens orthodoxes, puisque saint Épiphane ne trouvait rien à redire à leur croyance[3].

[1] *Comment. in Matth.*, t. XV, n° 14 (Opp., t. III, p. 671) : « Scriptum est in Evangelio quodam, quod dicitur *secundum Hebræos*, si tamen placet alicui suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositæ quæstionis, » etc. *Comment. in Joann.*, t. II (Opp., t. IV, p. 63) : Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου κ. τ. λ. — Cf. Hieron., *Contr. Pelag.*, III, c. I : « Quibus testimoniis (ex Evangelio *juxtà Hebræos*) si non uteris ad auctoritatem, utere saltem ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint. »

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 25.

[3] *Hær.*, XXIX, n° 7. Il ne leur reproche qu'un attachement opiniâtre aux rites de l'ancienne Loi; et il avoue que le nom de Nazaréens, primitivement donné à tous les chrétiens (*Act.*, XXIV, 5), fut conservé par ces juifs sans présenter une idée d'hétérodoxie. Les Nazaréens n'obligeaient aux rites légaux que les juifs de naissance (Hieron., *Comm. in Jes.*, I, 12); ils vénéraient l'apôtre S. Paul (*Id.*, *in Jes.*, IX, 1), et pensaient, au sujet de la personne de Jésus-Christ, de sa conception, de sa

« Ils possèdent, dit ce Père (*Hær.*, xxx, 7), l'Évan-« gile de saint Matthieu *très-complet* (πληρέστατον) en « langue hébraïque; *ils conservent encore aujourd'hui* « *manifestement* (σαφῶς) cet évangile tel qu'il a été « écrit primitivement en caractères hébraïques[1]. »

Saint Épiphane n'est pas le seul qui tienne ce langage; saint Jérôme nous atteste, à diverses reprises, que telle était l'opinion la plus commune et la sienne en particulier[2]. C'est pour cette raison, et uniquement pour cette raison, que cet évangile fut déposé et

naissance, etc., en vrais catholiques. Ils ne doivent pas, en général, être comptés parmi les hérétiques. Voy. R. Simon, *Hist. crit.*, vol. I, p. 77 sq.; Hilgers, *Critische Darstell. der Hæresien*, p. 105 sq.

[1] Epiphan., *l. c.*, n° 9[*]. — [*] Sans doute l'évangile hébreu des Nazaréens contenait au troisième et au quatrième siècle des additions apocryphes; ce dut être une des raisons qui en firent négliger l'usage dans l'Église et qui amenèrent finalement sa disparition; mais son fond primitif n'en était pas moins le texte original de S. Matthieu. V. R. Simon, t. I, p. 79.

[2] *Contr. Pelag.*, III, c. I (Opp., t. IV, p. 535) : « In Evangelio juxtà Hebræos... quo utuntur usque hodiè Nazareni, *secundum Apostolos, sive,* UT PLERIQUE AUTUMANT, JUXTA MATTHÆUM, quod et in Cæsariensi habetur Bibliothecâ, » etc. — Ailleurs (*Comment. in Matth.*, XII, 13), il dit, en parlant du même Évangile, « quo utuntur Nazareni et Ebionitæ... VOCATUR A PLERISQUE MATTHÆI AUTHENTICUM[*]. » — [*] Le vénérable Bède a cru aussi qu'on ne devait pas mettre l'évangile des Nazaréens au nombre des Apocryphes. Baronius l'a combattu, dans ses *Annales* (*An.*, ch. XLI, n. 18).— « Il se peut faire, dit à ce sujet R. Simon, que les additions insérées par les Nazaréens dans l'original de S. Matthieu ne soient pas fausses. C'était la coutume, dans ces premiers temps, de s'informer avec soin de ce que les disciples des Apôtres avaient appris de leurs maîtres, comme il paraît par l'exemple de Papias, de saint Irénée et de quelques autres anciens. Il y a apparence que les Nazaréens ont inséré dans leur évangile de S. Matthieu de semblables histoires, qu'ils avaient apprises et qu'ils croyaient être fondées sur de bons témoignages. C'est pourquoi on ne les doit pas rejeter toutes comme fausses, bien qu'elles ne se trouvent dans aucun des exemplaires dont l'Église se sert. On remarquera que toutes les églises du monde ont tiré leurs versions de l'exemplaire grec, où ces additions ne se trouvent

conservé dans le trésor de la première bibliothèque chrétienne à Césarée[1].

III. — Ainsi, conformément à une tradition digne de foi et accréditée dans l'Église, l'*Évangile selon les Hébreux* était généralement suivi par les Juifs convertis; l'original hébreu de cet évangile fut même longtemps conservé parmi les Nazaréens. Il semble donc que nous avons trouvé la source d'après laquelle fut rédigé l'évangile grec de saint Matthieu, tel que nous l'avons[2].

Comment, dit-on, cet évangile n'a-t-il jamais été introduit dans l'usage ecclésiastique? Comment expliquer la diversité des traductions qui avaient cours, si

point, parce que S. MATTHIEU AVAIT ÉTÉ APPAREMMENT TRADUIT D'HÉBREU EN GREC AVANT QUE LES NAZARÉENS LES Y EUSSENT INSÉRÉES. » (*Hist. crit. du N. T.*, I, p. 80, 91.

[1] Hieron., *de Vir. ill.*, c. III : « Matthæus..... evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit : quod quis postea in græcum transtulerit, non satis certum est. *Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Cæsariensi bibliothecâ*, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. *Mihi quoque* à Nazaræis, qui in Berœâ urbe Syriæ hoc volumine utuntur, DESCRIBENDI FACULTAS FUIT, » etc. Ces paroles prouvent que, d'après l'opinion bien décidée de S. Jérôme, l'évangile dont se servaient les Nazaréens était l'original de S. Matthieu.

[2] R. Simon, *l. c.* p. 72 et suiv. Ce savant critique s'attache surtout à examiner les raisons pour lesquelles Casaubon (*Exercit.* 15 *ad Annal. Baron.*, sect. IV, n. 18, *Exercit.* 16, n. 115) nie que les Nazaréens aient conservé l'original de S. Matthieu. Ces raisons peuvent être résumées ainsi : Ces Nazaréens étaient des hérétiques ; ils ne pouvaient donc posséder le véritable Évangile, et ne doivent être crus en rien ! — Mais la première partie de cet argument est fausse; et, quand même elle serait vraie, la conclusion ne serait pas juste. « Les Protestants, dit très-bien R. Simon (p. 77), sont sur le même pied, à l'égard de l'Église romaine, que les Ébionites étaient autrefois à l'égard des orthodoxes. Cette Église les met également au nombre des hérétiques. Dira-t-on pour cela que le Nouveau Testament, qui est à l'usage des Protestants, n'est point authentique ? »

elles ont été faites sur un même original hébreu?

Mais, par cela même que ce livre fut d'abord écrit en hébreu, les Grecs, pour s'en servir, devaient commencer par le traduire, et, suivant l'expression de Papias, « chacun le traduisait comme il pouvait[1]. » Sans parler de la version, ou des versions employées par les saints Pères, il y en avait d'autres appartenant à des hérétiques. Ainsi les Ébionites (qui n'admettaient que cet évangile) avaient une version accommodée à leur doctrine[2]. D'autres sectes judaïsantes, comme celles de Cérinthe, de Carpocrate, etc., avaient aussi une version à leur usage[3].

L'évangile de saint Matthieu parut avant tous les autres[4], et, selon la tradition commune, huit ans seulement après l'Ascension de Jésus-Christ[5]. A cette

[1] Ap. Euseb., *H. eccl.*, III, 39*. — *Avant que la traduction grecque insérée par l'Église dans le canon du Nouveau Testament fût généralement connue et accréditée, il était naturel que beaucoup de fidèles plus ou moins compétents entreprissent de traduire le texte hébreu de saint Matthieu, soit pour leur usage personnel, soit pour l'usage de leur famille, de leurs amis, ou de leur église particulière. C'est sans doute ce que veut dire Papias.

[2] Iren., *Adv. Hær.*, I, 26, n. 2. — S. Épiphane (*Hær.*, XXX, 3, 13) dit : Ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ (ἑβραϊκὸν τοῦτο καλοῦσιν), ἐμφέρεται, κτλ. Cf. *ibid.*, n. 22. Cette édition commençait par notre troisième chapitre, *ibid.*, n. 14. — L'ébionite Symachus se fit un nom comme détracteur du véritable évangile de S. Matthieu. Euseb., *H. eccl.*, VI, 17.

[3] Iren., *l. c.* — Epiphan., *Hær.*, XXVIII, n. 5 : Χρῶνται γὰρ (οἱ τοῦ Κηρίνθου) τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους, καὶ οὐχὶ ὅλῳ. — Id., XXX, 12 : Ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίῳ κτλ.

[4] Orig., ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 25. — Epiph., *Hær.*, LI, n. 5. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. III, etc.

[5] Théophylacte et Enthymius Zigab. — Voy. R. Simon, *Hist. crit.*, t. I,

époque, la prédication de la foi n'avait pas encore, ou avait peu dépassé les frontières de la Palestine; et les Apôtres, du moins la plupart, étaient occupés à évangéliser d'abord les Juifs, selon le précepte de leur maître. L'œuvre de saint Matthieu fut donc rédigée sous leurs yeux, et leur autorité accrédita cet exposé sommaire de l'évangile qu'ils avaient annoncé ensemble. Adressé primitivement aux chrétiens de la Palestine, il était naturel qu'il fût écrit d'abord en hébreu. Composé, pour ainsi dire, sous la surveillance de tous les Apôtres (son titre même le rappelait quelquefois [1]), il dut avoir un attrait particulier pour beaucoup [2] de chrétiens, principalement pour les Juifs convertis, qui le traduisirent et s'efforcèrent bientôt de le faire servir à des intérêts de secte.

Lorsque, vers l'an 40, l'Évangile dépassa les li-

p. 101 et suiv.— Cosmas Indicopleustes dit qu'il fut composé peu après la mort de S. Étienne (*Cosmograph. christ.*, l. V). — S. Irénée (*Adv. Hær.*, III, 1, n. 1) ne s'exprime pas clairement à ce sujet.

[1] On sait que cet évangile (sinon en général, du moins dans l'édition primitive) portait aussi le titre : *Secundùm XII Apostolos*. V. Hieron., *C. Pelag.*, III, c. I (Opp., t. IV, p. 533) : « In Evangelio sec. Hebræos..... quo utuntur usque hodie Nazareni, *secundùm Apostolos*, sive, ut plerique autumant, *juxtà Matthæum*, » etc. Cf. Origen. *Hom.* I, *in Luc. Prol.* (Opp., t. III, 932), surtout Epiphan., *Hær.*, XXX, 13.

[2] Il fut traduit non-seulement en grec, mais en syriaque. Barsalibi (Assem. *Bibl. or.*, t. II, p. 160) nous dit, à propos d'un passage de S. Matthieu (I, 8) : « Inventus est aliquando Syriacus Codex (Matthæi) ex hebræo expressus, qui istos tres reges enumerat. » — Les remarquables citations de S. Jacques de Nisibe († 338) sont peut-être empruntées à une semblable édition de l'évangile hébreu de S. Matthieu. V. S. Jac. Nisib. Opp. Rom., 1756. Præf. 12°. — ³ Cf., dans notre premier volume (p. 457, 460 et suiv.), la dissertation de M. Lehir, où ces faits sont mis plus complétement en lumière.

mites de la Palestine et se répandit parmi les peuples grecs, l'œuvre de saint Matthieu dut suivre d'assez près les pas des Apôtres. Elle fut portée aux Indiens par saint Barthélemy, dans la langue originale.

Alors aussi dut être faite par un auteur compétent la version grecque, qui est actuellement l'évangile canonique de saint Matthieu. Cette version doit, ce semble, être la plus ancienne; et la version un peu différente que des Pères ont parfois citée dut être faite plus tard. Si cette dernière, quoique employée par des disciples des Apôtres et par des écrivains très-distingués, ne réussit pas à l'emporter sur l'autre, c'est que celle-ci remontait à la première prédication de la foi.

Nous ne connaissons pas l'auteur de cette première traduction, propagée avec la foi par les Apôtres, dans les contrées où l'on parlait grec. Il suffisait probablement aux premiers fidèles de savoir que c'était une version authentique de saint Matthieu; le nom du traducteur n'avait pour eux qu'un intérêt historique secondaire. Les souscriptions nomment tantôt l'Apôtre saint Jean, tantôt saint Jacques de Jérusalem, comme la Synopse de saint Athanase*. Saint Jérôme connaissait plusieurs traditions à cet égard; mais aucune ne lui paraissait bien digne de foi.

En tout cas, le traducteur dut être un Apôtre, ou un disciple des Apôtres. La réception uniforme de cette

* S. Athanas., Opp., t. II, p. 155.

version dans toutes les églises, et l'attachement inébranlable avec lequel on l'a conservée, seraient inexplicables autrement.

IV. — Nous ne possédons plus l'original hébreu, et nous n'avons pas de traduction grecque de l'*Evangelium secundùm Hebræos;* aucun des Pères qui l'ont vu et employé ne nous en a laissé une description; il nous en reste seulement des fragments, dont une partie appartient à des recensions différentes. Tout ce que nous en pouvons dire se réduit donc à ce qui suit.

L'évangile des Nazaréens, que saint Jérôme a vu, qu'il a même traduit, et que saint Épiphane nous dit avoir été *très-complet*, commençait par nos deux premiers chapitres actuels. Cela résulte du témoignage de saint Jérôme. Puis venait (comme dans notre texte de saint Matthieu) la prédication évangélique, introduite par le discours de saint Jean-Baptiste, etc. Suivant toute apparence, le plan, l'ordre et l'exposition étaient en général les mêmes que dans notre traduction de saint Matthieu. L'évangile des Nazaréens contenait tout ce que renferme notre évangile canonique; mais on ne peut pas dire réciproquement que notre évangile renferme tout ce que contenait celui des Nazaréens; ce dernier donnait plus de détails, et beaucoup de choses qui s'y trouvaient ne se trouvent pas dans le nôtre *.

* R. Simon a donné, ce nous semble, l'explication vraie de ce fait quand il a dit : « Saint Matthieu avait été apparemment traduit d'hébreu en grec avant que les Nazaréens y eussent inséré ces additions. » (*Hist.*

Donnons-en quelques exemples.

Le passage cité plus haut, d'après l'épître de saint Ignace (*Ad Smyrn.*, c. III), et que saint Jérôme avait vu dans le livre des Nazaréens, n'existe pas dans notre édition. Sur l'histoire de la résurrection, saint Jérôme (*de Vir. ill.*, c. II) nous cite un autre passage de l'évangile des Nazaréens : « Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, « ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus « se non comesturum panem ab illâ horâ, quâ biberat cali- « cem Domini, donec videret eum resurgentem à mortuis. « Rursus post paululum : « Afferte, ait Dominus, mensam « et panem. » Statimque additur : Tulit panem et benedixit, « ac fregit, et dedit Jacobo justo, et dixit ei : Frater mi, co- « mede panem tuum, quia resurrexit Filius hominis à dor- « mientibus. » — Il y a apparence que saint Paul (I *Cor.*, XV, 7) fait allusion à ce passage.

En comparant notre évangile de saint Matthieu avec celui des Hébreux, on reconnaît dans le premier une tendance évidente à abréger la narration *. Pour s'en convaincre, il suffit de rapprocher, par exemple, l'histoire du baptême telle qu'elle est racontée par saint Matthieu (III, 14-17), de celle que nous trouvons chez saint Épiphane [1]. La narration que

crit. du N. T., I, p. 91.) La version Cureton paraît aussi avoir été composée avant que ces additions apocryphes fussent insérées dans le texte hébreu de saint Matthieu.

* Ou plutôt il y a dans l'évangile des Hébreux une tendance à amplifier la narration de saint Matthieu.

[1] *Hær.*, XXX, 13 : Ὡς ἀνῆλθεν (ὁ Ἰησοῦς) ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν · καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα · σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, ἐν σοὶ ηὐδόκησα · καὶ πάλιν · « ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. » Καὶ εὐθὺς περιέλαμψεν τὸν τόπον φῶς μέγα · ὃν ἰδὼν (φησίν) ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ · σὺ τίς εἶ κύριε ; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν · οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. Καὶ τότε (φησίν) ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε · δέομαί σου κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐ-

ce Père nous a conservée, non-seulement est plus détaillée que celle de notre évangile, mais elle nous représente d'une manière plus vive les circonstances du baptême. En général, ce semble, l'évangile des Hébreux avait un caractère descriptif dont notre Évangile est destitué, comme des critiques récents le lui ont reproché en termes très-durs[1].

Le texte hébreu contenait aussi des préceptes qui ne se trouvent point dans notre Évangile canonique[2].

τῷ λέγων · ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα. Comparez avec ce passage l'extrait que S. Jérôme a fait de l'Évangile des Nazaréens (*Com. in Jesai.*, XI, 2).

[1] Qu'on lise encore en S. Matthieu l'histoire du miracle mentionné au ch. XII, ℣. 10 : Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν, καὶ ἐπηρώτησαν, κ. τ. λ.; puis, qu'on lise la même histoire rapportée par S. Jérôme (*Comm. in Matth.*, l. c.) d'après l'hébreu. Le malade parle ainsi à N. S. : « Cæmentarius eram, manu victum quæritans ; precor te, Jesu, ut mihi restituas « sanitatem, ne turpiter mendicem cibos, » etc. On voit qu'ici notre version omet les détails inutiles, pour s'attacher uniquement à faire ressortir l'essentiel ; il en est de même ailleurs. — Écrite pour des lecteurs étrangers à la Judée, cette version emploie (Matth., XVII, 1) l'expression générale : εἰς ὄρος ὑψηλόν, là où l'hébreu dit : εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θάβωρ. — En d'autres endroits, l'évangile hébreu offre à l'exégèse moins de difficultés que sa version grecque : p. ex. au chap. XXIII, ℣. 35, on lisait, suivant S. Jérôme : *filium Jojadæ*, tandis que notre version dit : υἱοῦ Βαραχίου, ce qui n'a pas peu embarrassé les interprètes.

[2] Par exemple, ces paroles de N. S. à ses disciples, rapportées par S. Jérôme (*Comm. in Ephes*, v, 4) : « Et nunquàm læti sitis, nisi cùm fratrem « vestrum videritis in charitate. » D'autres enseignements y étaient donnés d'une manière plus étendue. Ainsi, d'après S. Jérôme (*C. Pelag.*, III, 1), les paroles de Jésus que nous lisons en S. Matth., XVIII, 21-22, étaient rapportées de cette manière dans l'hébreu : « Si peccaverit frater tuus in « verbo, et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon « discipulus ejus : Septies in die ? Respondit Dominus et dixit ei : Etiam « ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, « postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati. » — L'évangile hébreu doit avoir été très-riche en maximes. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, II, IX, p. 453) cite celle-ci de Notre-Seigneur : Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται. C'est là sans doute aussi que saint Justin a puisé ces paroles de Jésus, qui ne se trouvent plus dans nos évangiles canoniques : Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ

Quoi qu'il en soit de ces différences, on ne peut aucunement révoquer en doute l'autorité de notre évangile canonique de saint Matthieu, solidement fondée sur la tradition et garantie par l'Église d'une manière infaillible *.

Nous devons prendre ici pour modèle la conduite des Pères. Ils ne citent que notre édition canonique de saint Matthieu, quand ils ont besoin d'alléguer une autorité dogmatique. Néanmoins, si hostiles qu'ils soient d'ailleurs aux livres apocryphes, ils n'ont jamais une parole de blâme contre l'*évangile des Hébreux*, quoiqu'ils en parlent fort souvent. Ils le citent avec respect, ils s'en servent pour éclaircir, ou expliquer les passages parallèles de l'évangile canonique, ou même pour compléter sa narration, etc.**. Mais aucun d'eux, pas même

κρινῶ (*Dial.*, c. XLVII). Nous avons, je crois, cité assez d'exemples. On peut voir ces fragments rassemblés dans E. Grabe, *Spicilegium Patrum*, etc. Oxon, 1700, p. 25-31.

* L'autorité et l'intégrité du texte grec de saint Matthieu seront justifiées plus complétement dans une dissertation spéciale, qu'on trouvera dans ce volume après l'ouvrage du Dr Reithmayr. — Sur les questions qui viennent d'être traitées, on peut lire avec fruit de savantes pages du P. Patrizzi, *De Evangeliis* (2 vol. in-4°, chez Herder, à Fribourg en Brisgau, 1853), t. I, p. 1-33.

** Nous croyons devoir, à ce sujet, rappeler encore une fois les paroles de R. Simon que nous avons déjà citées. « Il se peut faire que les additions insérées par les Nazaréens dans l'original de saint Matthieu ne soient pas fausses... C'était la coutume, dans ces premiers temps, de s'informer avec soin de ce que les disciples des apôtres avaient appris de leurs maîtres, comme il paraît par l'exemple de Papias, de saint Irénée et de quelques autres anciens. Il y a apparence que les Nazaréens ont inséré dans leur évangile de semblables histoires, qu'ils croyaient être fondées sur de bons témoignages. C'est pourquoi on ne les doit pas rejeter toutes comme *fausses*, bien qu'elles ne se trouvent dans aucun des exemplaires dont l'Église se sert, et que, par suite, elles manquent d'autorité dogmatique.

saint Jérôme, qui devait très-bien connaître cet évangile hébreu, puisqu'il l'avait traduit en grec et en latin (*de Vir. ill.*, c. II), aucun, dis-je, ne reproche à cet évangile de contredire le nôtre en aucun point, ou d'en différer essentiellement, soit dans l'histoire, soit dans la doctrine. Nous n'avons nulle raison pour nous défier de la science de ces Pères, et pour soupçonner des différences où ils n'en voyaient point *.

Du reste, ce livre n'a jamais été employé généralement dans l'Église; les Pères ne pouvaient, ni ne voulaient donc attribuer à son texte la même valeur qu'au texte canonique. Nous ne le voulons pas davantage.

* La précieuse découverte de M. Cureton est venue nous donner sur ce point une garantie inattendue et décisive. En rendant compte de cette découverte aux membres de la *Société asiatique*, M. J. Mohl disait (juin 1859) : « Ceux qui connaissent l'usage que l'on a fait des traductions anciennes du Nouveau Testament sentiront à l'instant la grande importance d'une traduction plus ancienne non-seulement que tous les manuscrits existants du texte grec, mais que toutes les traductions connues. L'importance de ce nouveau texte syriaque pour la critique de l'évangile de saint Matthieu est encore bien plus grande, parce que cet évangile a été composé en hébreu (syro-chaldéen), et que nous ne le possédons que dans une traduction grecque, dont l'époque exacte et l'auteur nous sont inconnus. M. Cureton montre que *son texte syriaque n'est pas une traduction du grec; ce serait ou une traduction directe du texte de saint Matthieu, ou ce texte lui-même.* Dans l'un et l'autre cas, le livre est d'une grande valeur, mais surtout dans ce dernier cas. » M. Lehir ne pense pas que ce soit le texte même de saint Matthieu; mais il a prouvé que c'en est au moins une traduction directe. Or cette traduction directe et primitive nous offre un texte identique en substance à celui de la version grecque et de la version latine.

II

L'ÉVANGILE SELON S. MARC.

§ IX.

L'AUTEUR ; L'AUTHENTICITÉ DU LIVRE.

I. — L'inscription ecclésiastique attribue le second évangile canonique à saint Marc.

Les premiers renseignements que nous ayons sur la vie de cet évangéliste nous sont fournis par saint Luc. Son nom propre était Jean (*Act.*, XII, 12); mais on lui donnait plus ordinairement le nom de Marc, soit parmi les Apôtres, soit parmi les fidèles[1]. Sa patrie était Jérusalem, sa mère s'appelait Marie; il avait pour parent, du côté maternel, saint Barnabé, qui l'initia au ministère évangélique. On se rappelle que Barnabé, envoyé par les Apôtres à Antioche, développa, de concert avec Saul, l'Église de cette ville, puis revint à Jérusalem porter des secours aux habitants de la Judée. En retournant à Antioche, il prit avec lui son parent Marc[2]. Cela se passait à Pâques de l'année 43. Bientôt

[1] Il n'y a pas de raisons suffisantes pour faire, avec Cotelier (*Constitut. App.*, l. II, t. I, p. 262, not. 36), deux personnages différents de *Joannes Marcus* (*Act.*, XII, 12), parent de Barnabé, et de *Marcus* (I Petr., V, 13), compagnon de S. Pierre*. — * Le P. Patrizzi a soutenu avec force l'opinion de Cotelier rejetée ici par le Dr Reithmayr. Voyez *De Evangeliis libri tres*, t. I, p. 35 et suiv.

[2] *Act.*, XI, 30; XII, 25. — *Col.*, IV, 10.

après, Paul et Barnabé commencèrent leur premier voyage de prédication, et emmenèrent Marc pour les aider. Il les accompagna seulement en Chypre, puis à Perge en Pamphylie, où il les quitta, pour retourner à Jérusalem (*Act.*, XIII, 5. 13; XV, 39). Six ans plus tard, Barnabé fit, avec Marc, un second voyage dans l'île de Chypre, sa patrie (*Act.*, XV, 37-39). A partir de ce moment, saint Luc ne parle plus ni de Barnabé, ni de Marc; et les autres écrits canoniques nous disent peu de chose à leur sujet. Les épîtres de saint Paul parlent trois fois de Marc. D'après l'épître aux Colossiens (IV, 10; voyez aussi *Phil.*, 24), Marc se trouvait à Rome vers l'an 63, mais sur le point de partir pour l'Orient, et les Églises de Phrygie étaient invitées à bien le recevoir, si son voyage l'amenait de leur côté. Dans une épître écrite plus tard (II *Tim.*, IV, 11), saint Paul recommande à Timothée d'amener Marc avec lui, de l'Asie Mineure à Rome. Nous avons donc à remplir deux grandes lacunes, dont l'une tombe entre les années 44-50, et l'autre entre les années 50-63.

II. — D'après saint Luc (*Act.*, XII, 12), Marc n'était pas seulement en relation avec Paul et Barnabé, mais encore avec Pierre : dans la maison de sa mère (*Act.*, XII, 5), on priait sans relâche pour cet apôtre, lorsqu'il était en prison et en danger de mort. Aussi Pierre ne fut-il pas plutôt délivré miraculeusement, qu'il se rendit dans la maison de Marie, où les chrétiens passaient la nuit en prières. Dans une de ses épîtres (I *Petr.*, V, 13), il appelle Marc, qui était alors avec

lui, son « fils[1], » de même que saint Paul donne le titre de fils à Timothée (I *Cor.*, IV, 17), à Tite (*Tit.*, I, 4), à Onésime (*Philem.*, 10). Nous saurions sans doute beaucoup d'autres détails sur les relations de saint Pierre et de saint Marc, si saint Luc n'avait pas omis presque entièrement l'histoire de cet apôtre depuis son départ de Jérusalem (*Act.*, XII, 17).

Voici maintenant ce que nous apprennent les Pères : — Suivant Papias et d'autres, saint Marc s'attacha à saint Pierre, lui servit d'interprète[2], et lui rendit les

[1] Les Pères attachaient beaucoup d'importance à ce passage. Voy. Clém. Alex., *Adumbrat. in I Petri*. Opp., t. II, p. 1007. — Origen. ap. Euseb., VI, 25. — Papias ap. Euseb., II, 15.— Hieron., *de Vir. ill.*, c. VIII.

[2] Comment se peut-il faire, dira-t-on, que S. Pierre, qui avait reçu le don des langues, ait eu besoin d'un interprète? Mais, répond R. Simon, il n'y a rien de surprenant en cela. S. Paul, dès sa jeunesse, avait appris la langue grecque à Tarse, où l'on parlait grec ; il ne laissa pas néanmoins de prendre Tite pour son interprète. S. Jérôme expliquant (*Epist. ad Hedib.*, q. XI) ces paroles : « Dieu nous a consolés par l'arrivée de Tite, » suppose qu'en l'absence de Tite S. Paul n'avait pas pu prêcher l'Évangile comme il le souhaitait, et que Tite, parlant mieux grec que lui, était comme son organe, pour annoncer l'Évangile. Josèphe, qui possédait parfaitement la langue grecque et qui l'avait étudiée avec soin, dit de lui-même qu'il lui était impossible de la bien prononcer. — Baronius a proposé une autre explication (*Ann.*, c. XLV, n. 34). Il n'est pas croyable, dit-il, que les Apôtres aient reçu le don des langues imparfait, et ils devaient prononcer le grec aussi bien que l'hébreu ; mais il se trouvait quelquefois, dans les premières assemblées des chrétiens, des personnes de différents pays et de différentes langues ; il était donc nécessaire qu'il y eût des *interprètes*, pour leur expliquer dans leurs langues ce que les Apôtres disaient en la langue du lieu. S. Paul fait allusion à ces *interprètes* dans sa Ire épître aux Corinthiens (XIV, 5). L'église de Corinthe comptait dans son sein des Juifs qui parlaient le syro-chaldaïque. S. Paul, bien loin d'exclure des assemblées ceux qui ne savaient pas la langue du pays, leur permit d'y parler leur langue propre ; seulement il voulut qu'en ce cas-là on se servît d'un *interprète*, selon l'usage des Synagogues.— Baronius suppose en outre que S. Pierre avait écrit ses Épîtres en hébreu ou syro-chaldaïque,

mêmes services qu'il avait d'abord rendus à saint Barnabé.

Reste à savoir dans quels pays saint Pierre eut besoin d'*interprète*. Ce ne fut probablement ni dans les contrées où l'on parlait le syro-chaldaïque, langue maternelle de saint Pierre, ni même dans les provinces grecques voisines de la Judée ; car les apôtres originaires de Galilée devaient connaître suffisamment la langue grecque.

Ce dut être plutôt dans les pays où l'on parlait la langue latine, peu familière aux Orientaux, comme l'araméen l'était peu aux Latins. En Italie, on ne parlait grec ni partout, ni dans toutes les classes de la société; un prédicateur de l'Évangile devait donc y avoir parfois besoin d'interprète, pour accomplir sa mission sans obstacles *. D'après la tradition en effet, ce fut précisément à Rome que Marc servit d'interprète au prince des Apôtres. C'est là un fait incontestable.

Nous n'avons donc plus qu'à déterminer l'année où

et que S. Marc les a traduites en grec (du moins la première). — Ne se peut-il pas enfin que S. Marc ait été appelé l'*interprète* de S. Pierre, parce qu'il a *interprété*, dans son Évangile, ce qu'il avait entendu prêcher par S. Pierre en diverses langues ?

* Le docteur Reithmayr ne méconnaît pas le don des langues accordé aux Apôtres ; il suppose seulement, avec S. Jérôme, que ce don *surnaturel* ne rendait pas inutile en tout cas le secours *naturel* d'un interprète. S. Pierre savait sans doute le latin dans la mesure *nécessaire* à sa mission : mais S. Marc pouvait le parler plus facilement, et rendre par là au chef des Apôtres des services semblables à ceux que S. Tite rendait à S. Paul. Les dons *surnaturels* suppléent à l'insuffisance des ressources *naturelles*, mais ne les rendent point inutiles et ne doivent pas les faire négliger.

saint Pierre fit son premier voyage à Rome. Persécuté par Hérode Agrippa, il quitta la partie de la Palestine gouvernée par ce prince, à la fête de Pâques de l'an 42. Vers le même temps, Barnabé et Paul avaient quitté Antioche pour un premier voyage. Marc les accompagna jusqu'à Perge; après quoi il retourna à Jérusalem. On peut conjecturer avec toute vraisemblance qu'il se mit dès lors à la suite de saint Pierre et qu'il l'accompagna en Italie.

A cette époque justement, c'est-à-dire dans les premières années du règne de Claude (saint Jérôme dit la seconde année), l'Évangile fut annoncé pour la première fois à Rome par saint Pierre[1]. Nous ne savons pas combien de temps dura cette première prédication.

Lorsque les Juifs furent chassés de Rome par Claude, saint Pierre (s'il n'était pas déjà parti) retourna à Jérusalem, où nous le trouvons (*Act.*, xv, 7), ainsi que saint Marc (*Act.*, xv, 37 sqq.).

Ici commence une seconde lacune considérable,

[1] C'est à tort qu'on reproche à Eusèbe (*H. eccl* , II, 13-17) d'avoir embrouillé les choses par une série de malentendus, en plaçant le premier voyage de S. Pierre dans les premières années de Claude. Son rapport n'est pas fondé, comme on l'a dit, sur les passages de Justin où il est parlé de Simon le magicien (*Apol.*, I, 26, 56. Cf. Iren., *Adv. hær.*, I, 23, n. 1), mais évidemment sur l'autorité de Papias d'Hiérapolis et de Clément d'Alex., qu'il cite (II, 15) comme ses garants au sujet de l'entrevue de S. Pierre et du célèbre magicien, entrevue dont Justin ne parle pas dans les endroits cités. — Le second voyage de Philon à Rome (Euseb., *H. eccl.*, II, 17), où l'on dit qu'il entra en relation avec S. Pierre, eut lieu la seconde ou la troisième année de Claude. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. XI.

dans laquelle doit être placée la fondation de l'église et de l'évêché d'Alexandrie. Pendant que saint Marc remplissait cette glorieuse mission, confiée à son zèle par saint Pierre [1], l'apôtre restait en Orient. Notre évangéliste occupa le siége d'Alexandrie jusqu'à la huitième année de Néron (an 62); à cette époque, il se donna Annianus pour successeur [2], et rejoignit les apôtres [3]. Le reste de sa vie est environné d'une obscurité complète. D'après une tradition, il aurait souffert le martyre à Alexandrie, sous l'empereur Trajan; mais cette tradition n'est appuyée sur aucun témoignage positif des Anciens. D'autres légendes relatives à saint Marc sont encore moins certaines. L'Église romaine célèbre sa mémoire le 25 avril [4].

III. — Papias, disciple des Apôtres, est le premier

[1] Eus., *H. eccl.*, II, 16 : Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρύξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς τῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. — Cf. *Chronic.* ad ann. Chr. 43. — Epiphan., *Hær.*, LI. 6 : Μάρκος γράψας ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν. — Hieron. *de Vir. ill.*, c. VIII : « Assumpto itaque Evangelio, quod ipse confeceral (Marcus), perrexit ad Ægyptum, et primus Alexandriæ Christum annuntians constituit Ecclesiam, etc. » Le patriarche Eutychius (*Contextus gemmarum, sive Origin. Alexandr.*) indique la neuvième année du règne de Claude. — Au sujet de la chaire de S. Marc à Alexandrie, voyez les remarques de Valois sur Eusèbe (*H. eccl.*, VII, 32), et Baronius (*Annal. ad ann.* 310, § 12).

[2] S Jérôme dit (*l. c.*) : « Mortuus est autem octavo Neronis anno et sepultus est Alexandriæ succedente sibi Anniano; » mais Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* (II, 24), ne dit rien de la mort de S. Marc; il dit seulement qu'Annianus fut installé à sa place; il ne parle pas non plus de cette mort dans sa *Chronique* (*ad ann.* 62). Ce n'est donc là probablement qu'une conjecture de S. Jérôme.

[3] *Chronic. orient. Petri Rahebi Ægyptii*, latine redditum ab Abrahamo Echellensi. Venet. 1719, p. 73 sq.

[4] Cf. Bolland., *Act. sanct.* d. 25 April.

qui nous donne des renseignements sur l'évangile de saint Marc[1].

Clément d'Alexandrie les confirme d'après des sources pareilles et non moins vénérables[2]. Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, cite le témoignage de ces deux Pères avec les mêmes paroles[3].

Après Clément, nous trouvons dans le patriarcat d'Alexandrie un second témoignage, celui d'Origène[4].

[1] Ap. Eus., *H. eccl.*, III, 39 : Ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν, ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων· « καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος (le prêtre Jean, disciple du Seigneur, comme on le voit dans le contexte) ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς « Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ « ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε « παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο « τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων· « ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς « γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν « αὐτοῖς. » Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου.

[2] Eus., *H. eccl.*, II, 15 : Τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ. Παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ Εὐαγγέλιον φερέται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ δια γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι, ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτη αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον Εὐαγγελίου γραφῆς. Γνόντα δὲ τὸ πραχθὲν φασὶ τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ Πνεύματος, ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας. — Voyez aussi liv. VI, c. XIV.

[3] Ibid. Cf. *Demonstrat. evang.*, III, 5.

[4] Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 25 : Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον, τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα, μόνα τέσσαρα εἰδέναι εὐαγγέλια μαρτύρεται, ὧδέ πως γράφων· ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων Εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν Ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ·..... δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ ποιήσαντα· ὃν καὶ υἱὸν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ διὰ τούτων ὡμολόγησε φάσκων.....

Dans l'Église romaine, nous trouvons également deux témoignages solides, celui de Tertullien[1] en Afrique, celui de saint Irénée[2] dans les Gaules.

D'autres témoignages du troisième et du quatrième siècle, ceux de saint Épiphane, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Augustin, reproduisent seulement ces données primitives. Certains hérétiques, par exemple les Marcosiens[3], préféraient cet évangile aux autres; mais nous n'avons nul besoin de ce fait pour garantie de la tradition ecclésiastique.

Saint Jérôme résume ainsi tous ces témoignages : « Disciple et interprète de Pierre, Marc, sur la demande que les frères lui en firent à Rome, écrivit un évangile peu étendu, d'après ce qu'il avait ouï rapporter à Pierre. Cet apôtre, l'ayant entendu, l'approuva et le publia, en vertu de son autorité, pour être lu à l'é-

κ.τ.λ. — Voyez aussi *in Genes.*, *homil.* XIII (Opp., t. II, p. 65), *in libr. Jesu Nave homil.* VIII (Opp., t. II, p. 412).

[1] *C. Marc.*, IV, 2, 5 : « Marcus quod edidit Evangelium, Petri affirmatur, cujus interpres Marcus ; nam et Lucæ digestum Paulo adscribere solent. »

[2] *Adv. Hær.*, III, I, n. 1 : « Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. — Marcus discipulus et interpres Petri, et ipse quæ à Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit. » — Et c. X, n. 6 : « Quapropter et Marcus interpres et sectator Petri, initium evangelicæ conscriptionis fecit sic : « Initium « Evangelii Jesu Christi filii Dei, quemadmodum scriptum est in Prophe- « tis : Ecce mitto Angelum meum antè faciem tuam qui præparabit viam « tuam. Vox clamantis in deserto : Parate viam Domini, rectas facite se- « mitas ante Deum nostrum..... » In fine autem Evangelii ait Marcus : « Et quidem Dominus Jesus, postquàm locutus est eis, receptus est in « cœlos, et sedet ad dexteram Dei. » (Marc., I, 1 et seqq. — XVI, 19.) — Voy. encore *Adv. hæres.*, III, c. XI, n. 7.

[3] Iren., *l. c.*, III. XI, n. 7.

glise. Clément nous l'atteste au VI[e] livre de ses *Hypotyposes*[1]. »

L'écrit que tous ces organes de la tradition ecclésiastique attribuent à saint Marc est sans nul doute notre second évangile canonique. Nous ne pouvons pas, il est vrai, en montrer de nombreuses citations dans les auteurs qui suivirent immédiatement la période apostolique; mais cela s'explique facilement par deux raisons : d'abord cet évangile est très-court comparativement aux autres; en second lieu, son contenu est à peu près le même que celui du premier évangile; on citait donc plus volontiers l'évangile de saint Matthieu. Néanmoins nous trouvons un témoignage certain entre Papias et saint Irénée.

Après avoir dit[2] que les Évangiles avaient été composés par des Apôtres et par des hommes qui étaient à leur suite (c'est-à-dire saint Luc et saint Marc), saint Justin rapporte, d'après ces Évangiles, que Jésus ne changea pas seulement le nom de saint Pierre, mais encore celui de deux autres apôtres, qu'il nomme βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς[3]; or ce fait n'est mentionné qu'en saint Marc (III, 17).

IV. — L'authenticité de cet évangile est prouvée par

[1] (*De Viris ill.*, c. VIII.) « Marcus, discipulus et interpres Petri, juxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romæ à fratribus, breve scripsit Evangelium. Quod quum Petrus audisset, probavit et Ecclesiæ legendum suà auctoritate edidit, sicut Clemens in sexto Hypotyposeon libro scribit. » Cf. Hieron., *Comment. in epist. ad Philem.*, t. IV, P. I, p. 484.

[2] *Dial. c. Tryph. Jud.*, c. CIII.

[3] *Ibid.*, c. CVI.

la tradition et par des raisons critiques, de manière à convaincre quiconque cherche la vérité historique sans arrière-pensée *. On l'a contestée néanmoins dans ces derniers temps. On n'ose pas nier que saint Marc ait composé un écrit de ce genre; mais on nie que notre évangile soit l'œuvre de saint Marc, la description de celle-ci que nous donne Papias ne convenant pas, dit-on, à notre évangile.

Or, voici littéralement le texte de Papias : « Au rapport du prêtre Jean (d'Éphèse), Marc, devenu l'interprète de Pierre, consigna exactement par écrit ce qu'il avait gardé dans sa mémoire (ὅσα ἐμνημόνευσε), mais il n'observa pas l'ordre (οὐ μέντοι τάξει) de ce que Jésus avait dit ou fait; car il n'avait pas lui-même entendu le Seigneur et ne l'avait pas suivi; il suivit seulement, comme on l'a dit, l'apôtre Pierre, qui exposait

* Sa rédaction indique en maint endroit la source où, d'après la tradition, il a puisé ses renseignements. Ainsi, quand il rapporte la visite de Notre-Seigneur dans la maison de saint Pierre, il fait observer que Simon était alors avec Jésus (I, 36). Quand il raconte, avec plus de détails que saint Matthieu, la guérison de la fille de Jaïre, il ajoute que saint Pierre, saint Jean et saint Jacques furent seuls admis comme témoins de ce miracle (V, 37). Quand il reproduit l'entretien sur la ruine du temple, il nomme saint Pierre, là où saint Matthieu dit, en termes généraux, « ceux qui parlaient avec Jésus. » Ailleurs encore (XVI, 7) il ajoute le nom de saint Pierre, là où saint Matthieu désigne vaguement les disciples, sans en nommer aucun (XXVIII). Il passe sous silence certaines choses que rapporte saint Matthieu, et que l'humilité de saint Pierre l'empêchait sans doute de dire dans ses prédications; mais, tandis qu'il laisse dans l'ombre ce qui fait le plus d'honneur au chef des Apôtres, il insiste sur sa faute, que sa prédication devait souvent rappeler, avec l'accent de la douleur la plus vive. Cf. Eusèbe, *Demonstr. evang.*, III, 5; — Hug, *Einleit.*, T. II, p. 108, 109; — et Patrizzi, *De Evangeliis*, T. I, p. 52, 55-59.

les doctrines du Christ selon le besoin des circonstances, et non comme s'il eût entrepris de mettre en ordre les discours du Seigneur (ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων). C'est pourquoi Marc n'a pas commis de faute, en écrivant *certaines choses* comme sa mémoire les lui dictait; car son unique préoccupation était de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et de ne rien y ajouter faussement[1]. » — Les adversaires raisonnent ainsi sur les paroles οὐ μέντοι τάξει : « Si notre Évangile est l'œuvre de saint Marc, nous ne devons y trouver ni ordre chronologique, ni ordre logique; or nous y trouvons au contraire, jusqu'à un certain point, ces deux ordres. Bien plus, notre évangile s'accorde, sous ces deux rapports, d'une manière si frappante avec ceux de saint Matthieu et de saint Luc, qu'il est difficile de voir dans cette harmonie un simple hasard[2]. » — Mais, pour peu qu'on lise attentivement le texte cité, on voit qu'il n'attribue pas un manque d'ordre absolu à l'écrit de saint Marc. La pensée de Papias se réduit à ceci : saint Marc a écrit avec beaucoup de circonspection et d'exactitude ce que Jésus-Christ a fait ou enseigné; mais il n'était pas à même de mettre dans sa narration un ordre rigoureusement historique, parce qu'il n'avait pas été témoin oculaire. Il dut se borner à reproduire

[1] Ap. Euseb., *H. eccl.*, III, 39. Voyez ci-dessus, p. 54.
[2] Neudecker, *Lehrbuch der histor. crit. Einl.*, p. 233, n. 2. — Credner, *Einl. in das N. T.*, I, p. 122. — Schleiermacher, *Abhandl. in den theol. Studien u. kritik*, 1832. *h.* IV, p. 758 et suiv.

de mémoire ce qu'il avait appris par saint Pierre; or, quand cet apôtre avait à parler des actions ou des doctrines de Jésus, il ne s'astreignait pas à un ordre fixe, mais s'accommodait, en chaque circonstance, aux besoins de son auditoire. — Si Jean trouva que *certaines choses* n'étaient pas en ordre (τάξει) dans le récit de Marc, il justifia ce défaut d'ordre en l'expliquant, et reconnut comme exact tout ce que rapporte l'évangéliste. L'expression οὐ μέντοι τάξει ne se rapportait qu'à certains détails (ἔνια γράψας οὕτως); elle peut tout au plus signifier que le mot τάξει ne doit pas être appliqué sans restriction à l'ensemble d'une narration qui manque d'ordre historique en certaines parties.

Le texte de Papias ne fournit donc aucune arme solide aux adversaires de l'évangile canonique de saint Marc. En comparant cet évangile avec celui de saint Luc, il est facile en effet de s'apercevoir que plusieurs choses y sont interverties[1]; la critique négative elle-même est obligée de le reconnaître à un certain degré. Saint Jean, qui avait été témoin oculaire, pouvait d'ailleurs reconnaître dans saint Marc bien des transpositions que nous ne sommes plus en état de remarquer, et, en conséquence, il pouvait être plus sévère. Du reste, on doit bien se souvenir de ce que nous avons dit touchant l'ordre que les Apôtres, et en particulier

[1] Hieron., *Comment. in Matth. Proœm.*: « Marcus, interpres apostoli Petri et Alexandrinæ Ecclesiæ episcopus, qui Dominum quidem Salvatorem ipse non vidit, sed ea quæ magistrum audierat prædicantem *juxtà fidem magis gestorum narravit quam ordinem.* » (Opp., t. IV, p. 3.)

saint Pierre, avaient coutume de suivre en exposant l'Évangile.

§ X.

EN QUEL LIEU ET A QUELLE ÉPOQUE FUT COMPOSÉ CET ÉVANGILE.

I. — Les indices intrinsèques suffiraient pour deviner dans quelle église fut composé cet évangile.

Depuis longtemps, on a remarqué les nombreuses explications que notre auteur fournit à ses lecteurs[1]. Partout on sent que les chrétiens auxquels il s'adresse n'étaient pas des Juifs convertis. Une chose encore plus frappante, c'est la foule des mots latins qu'on trouve dans cet évangile[2]. Tout cela fait supposer que saint Marc écrivait pour une population latine[3], et une tradition constante confirme cette hypothèse.

Tous les anciens écrivains s'accordent à dire qu'il écrivit à Rome, pour les fidèles de cette Église. Ainsi s'exprime, d'après des sources vénérables (τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων), Clément d'Alexandrie[4], auquel il faut join-

[1] Ainsi, par exemple, il explique (xv, 42) παρασκευή par ὅ ἐστι προσάββατον; — Κοιναῖς χερσίν, par τουτέστιν ἀνίπτοις (vii, 2), et, à cette occasion, il donne encore d'autres détails sur les usages des Juifs.

[2] Par exemple, κεντουρίων, σπεκουλατώρ, φραγελλώσας, etc. Dans un endroit (xii, 42), la monnaie grecque δύο λεπτά est évaluée en monnaie romaine ὅ ἐστι κοδράντης (quadrans), sans doute parce que cette dernière est plus connue des lecteurs.

[3] Hug., *Einl.*, ii, p. 68 sqq.

[4] Ap. Euseb., *H. eccl.*, ii, 15; vi, 14. — *Adumbrat. in I. Ep. Petri.* (Opp., t. II, p. 1007.)

dre le savant évêque des Gaules, saint Irénée[1], qui devait bien connaître la tradition romaine; — puis, à ce qu'il semble, Papias (ou plutôt le prêtre Jean d'Éphèse, dont il suivait l'autorité); Eusèbe rapproche en effet son témoignage de celui de Clément d'Alexandrie. Saint Épiphane[2] et l'Égyptien Cosmas Indicopleustès[3] parlent dans le même sens. Saint Jérôme (*de Vir. ill.*, 8) répète ce qu'Eusèbe rapporte dans son *Histoire ecclésiastique*, d'après des sources plus anciennes[4].

II. — Le lieu où fut composé cet évangile étant déterminé, l'époque se trouve déterminée par là même. Toutes les raisons intrinsèques et extrinsèques indiquent le temps de la première prédication de saint Pierre à Rome.

Même abstraction faite des indications plus précises que

[1] Iren., *Adv. Hær.*, III, I, n. 1.

[2] *Hær.*, LI, n. 6 : Εὐθὺς δὲ μετὰ τὸν Ματθαῖον ἀκόλουθος γενόμενος ὁ Μάρκος τῷ ἁγίῳ Πέτρῳ ἐν Ῥώμῃ ἐπιτρέπεται τὸ εὐαγγέλιον ἐκθέσθαι. — Gregor. Naz., *Carm.*, XXI, v, 1 : Μάρκος δ' Αὐσονίοισι Θεοῦ τάδε θαύματ' ἔγραψεν (t. II, p. 274).

[3] *Cosmograph. christ.* V : Οὗτος ὁ δεύτερος Πέτρου ἐντειλαμένου Μάρκος συγγραψάμενος εὐαγγέλιον. — Cf. *Synops. S. Scriptur.*, Athanas., t. II, p. 202.

[4] Saint Chrysostome, au contraire, dit que saint Marc écrivit son évangile en Égypte; mais il est sur ce point tout à fait isolé. *Hom.* I, *n.* 3, *in Matth.* (t. VII, p. 7) : Λέγεται... καὶ Μάρκος δὲ ἐν Αἰγύπτῳ, τῶν μαθητῶν παρακαλεσάντων αὐτὸν, τοῦτο ποιῆσαι (scil. εὐαγγέλιον συνθεῖναι). Mais lui-même n'attribuait pas à son opinion beaucoup d'importance : Ἔνθα μὲν οὖν ἕκαστος διατρίβων ἔγραψεν, οὐ σφόδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι*. — * « Saint Marc a donné aux fidèles de Rome son évangile, en qualité d'interprète de saint Pierre, qui prêchait la religion de Jésus-Christ dans cette grande ville; et il l'a aussi donné ensuite aux premiers chrétiens d'Égypte, en qualité d'apôtre, ou d'évêque. » R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, t. I, p. 107.

fournissent les anciens, il suffit de considérer les circonstances qu'ils rapportent[1] pour reconnaître qu'au temps où fut composé cet évangile, l'annonce du salut en Jésus-Christ venait de produire sa première impression. Lorsque, vers l'an 58, saint Paul écrivit aux Romains, pour leur annoncer sa visite, l'Eglise de Rome était déjà grande et célèbre dans tout l'univers, à cause de la foi (*Rom.* I, 8). On voit qu'elle existait depuis assez longtemps et qu'elle était très-florissante. L'Évangile n'était plus alors une chose nouvelle. Il est donc peu probable que l'enthousiasme produit par la parole de saint Pierre, au témoignage de Clément d'Alexandrie (*ap. Euseb. H. eccl.* II, 15), se rapporte au voyage que saint Pierre et saint Marc firent à Rome, vers la fin du règne de Néron, après l'arrivée de saint Paul. L'hypothèse d'une composition tardive s'arrange d'ailleurs difficilement avec ce qu'on sait sur le reste de la vie de saint Marc. La tradition nous atteste, en effet, que la composition de son évangile précéda la mission qu'il fut chargé de remplir en Égypte. Mais nous ne sommes pas réduits à cette vague donnée; car Eusèbe dit très-positivement, en se fondant sur les auteurs nommés ci-dessus, que l'évangile de saint Marc fut publié lors du premier voyage de saint Pierre à Rome; or ce voyage, d'après Eusèbe, eut lieu pendant les premières années du règne de Claude[2]. Les souscriptions de cet évangile placent ordinairement sa composition dix ans (plus rarement douze ans) après l'Ascension de Jésus-Christ[3]. Saint Irénée seul fait exception à cette una-

[1] Eusèbe, *H. eccl.*, II, 15. Nous avons cité ce texte, p. 54, en note.

[2] Euseb., *H. eccl.*, II, 13-15. — *Chron. ad ann.* 43. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. I: Simon Petrus... secundo Claudii anno ad expugnandum Simonem Magum Romam proficiscitur, etc.

[3] Theophil., *Proœm. in Matth.*: Τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον μετὰ ί ἔτη τῆς τοῦ Χροῦ ἀναλήψεως. Les souscriptions portent ordinairement : Ἐξεδόθη μετὰ χρόνους ί τῆς τ. Χροῦ ἀναλήψεως; — quelquefois avec l'addition : ὑπηγορεύθη ὑπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ. Cf. R. Simon, *Hist. crit.*, I, p. 102.

nimité ; il paraît dire, en effet, que la publication de cet évangile n'eut lieu qu'après la mort de saint Pierre. Mais on ne peut pas opposer ses paroles obscures à tous les témoignages positifs des Anciens [1].

[1] *Adv. hær.*, III, 1, n. 1 : Ὁ μὲν δὲ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τά ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκεν. Quelques manuscrits, à ce qu'on assure, portent : μετὰ δὲ τὴν τούτου ἔκδοσιν, ce qui enlèverait toute dissonance; mais, quand on s'en tiendrait à la leçon reçue, en traduisant ἔξοδος par « décès, » ce passage ne prouverait pas encore que S. Marc et S. Luc écrivirent après la mort de S. Pierre et de S. Paul, mais seulement que leurs écrits furent donnés à l'Église comme une compensation de cette perte. Du reste, dans ce passage, S. Irénée s'attache moins à fixer l'âge des Évangiles qu'à exposer l'ordre où ils sont placés dans le Canon, en indiquant les Apôtres auxquels ils doivent leur origine *. — * L'ancien interprète de S. Irénée a traduit μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον par « post hórum excessum, » et Ruffin par « post quorum exitum. » Le mot grec ἔξοδος, dit R. Simon, et le latin *excessus*, ou *exitus*, sont équivoques, car ils signifient *sortie* aussi bien que *la mort*. Le Dr A. Stieren, dans la savante édition de S. Irénée, qu'il a publiée à Leipzig en 1853, résume ainsi la controverse à laquelle ce passage a donné lieu : « *Hæc interpretari poteris de excessu Petri et Pauli è vita, aut de excessu ex urbe Româ* (*quod suadet Grabius*). Nescio quo jure Heinichen, ad locum Eusebianum, Grabium ob hanc explicationem notaverit. Sed constat, quoquo modo locum interpretati simus, Irenæum refragari Eusebio (*Hist. eccl.*, VI, 14; II, 15) prorsus aliter docenti. Quâ de causâ Christophorsonus pro vulgatâ lectione, omnium Codd. consensu et Rufini et Irenæi Interpretis auctoritate confirmatâ, substituere maluit : μετα την τουτου (κατα Ματθαιον ευαγγελιου) εκδοσιν, Μαρκος, κτλ. — Christophorsonum a Valesio castigatum, quippe qui Eusebii textum interpolarit, tuetur auctoritas Grotii testantis, in Præf. ad evangelium Marci, se reperisse in quodam manuscripto lectionem : μετα δε την τουτου (id est Matthæi) εκδοσιν. Eamdem lectionem repereris in Catenâ Patrum in evangel. Marci à Petro Possino editâ secundum vetus Ms. Vaticanum, p. 5. » — *S. Irenæi episc. Lugd. quæ supersunt omnia. Edidit Adolphus Stieren, theol. et philos. doctor, in Univ. Litt. Ienensi antehac theol. professor*, etc., t. I, p. 423, en note. Voyez encore, dans l'ouvrage du P. Patrizzi (*De Evangeliis*, t. I, p. 38, 39), deux autres explications de ce passage obscur.

§ XI

OCCASION ET BUT DE SA COMPOSITION. — SON CONTENU. — SON STYLE. — DANS QUELLE LANGUE IL FUT ÉCRIT.

I. — Nous savons à quelle occasion et comment cet évangile fut composé.

Saint Jérôme a résumé en quelques mots[1] les détails que Clément d'Alexandrie nous donne ainsi[2], en s'appuyant sur le témoignage des Anciens : « Lorsque Pierre prêcha l'Évangile à Rome sous l'influence de l'Esprit-Saint, les auditeurs s'adressèrent en grand nombre à Marc, et le prièrent de mettre par écrit ce qu'ils venaient d'entendre, attendu qu'il avait longtemps suivi Pierre, et qu'il avait retenu ses paroles. Marc rédigea son évangile, et le donna à ceux qui le désiraient. Pierre, ayant su cela, ne fit rien ni pour l'empêcher, ni pour l'encourager. » Cette

[1] *De Vir. ill.*, c. VIII. « Marcus, discipulus et interpres Petri,.... rogatus Romæ à fratribus breve scripsit Evangelium. »

[2] Voici en quels termes Eusèbe rapporte ce témoignage de Clément d'Alex.: Τὸ κατὰ Μάρκον, ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν · τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόῤῥωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα · ποιήσαντα δὲ τὸ Εὐαγγέλιον, μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ · ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον, προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. Clem. Al, ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 14. — Dans son *Adumbratio ad I. Ep. Petri*, Clément donne quelques détails plus personnels : « Marcus, Petri sectator, palam prædicante Petro Evangelium Romæ coram quibusdam *Cæsarianis equitibus*, et multa Christi testimonia proferente, penitùs ab eis ut possent quæ dicebantur memoriæ commendari, scripsit ex his quæ (à) Petro dicta sunt Evangelium quod secundùm Marcum vocitatur. (Opp., t. II, p. 1007.)

dernière circonstance est expliquée et complétée ailleurs par *le même* Clément, appuyé de Papias. « Pierre, dit-il, éclairé par l'Esprit-Saint touchant ce qui avait été fait, se réjouit du zèle que montraient ces hommes, et autorisa cet écrit, pour qu'il servît de livre de lecture dans les églises[1]. »

Clément, d'une part, dit que saint Pierre *s'abstint* de se prononcer, *dans le premier moment;* — de l'autre, il rapporte, avec Papias, ce que cet Apôtre fit *plus tard*, lorsque l'écrit de Marc fut terminé. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux témoignages. Entre le jour où saint Pierre apprit la demande des fidèles et celui où il confirma l'œuvre terminée, il y eut un intervalle, pendant lequel saint Pierre put laisser agir saint Marc sans le dissuader ou l'encourager.

II. — Ainsi nous connaissons positivement le *but* pour lequel cet évangile fut composé. Il ne suffisait pas aux chrétiens de Rome d'avoir entendu une fois la prédication orale de l'Évangile; ils désiraient avoir un *mémorial écrit* (διὰ γραφῆς ὑπόμνημα), qui leur aidât à se

[1] Eus., *H. eccl.*, II, 15 *. — * ... Γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις· Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν. Συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας. — Voyez ci-dessus, p. 54, en note, le texte entier. — Il s'agissait de savoir s'il y aurait dans l'Église plusieurs rédactions de l'Évangile. Avant de résoudre cette question, S. Pierre voulut sans doute prier, et se tint dans la réserve jusqu'au jour où, *éclairé par l'Esprit-Saint*, il approuva l'œuvre de S. Marc, et ordonna qu'on la lût comme un livre sacré. S. Jean, pressé d'écrire son évangile, voulut ainsi, avant de se décider, recourir à la prière et au jeûne, pour obtenir de Dieu qu'il révélât sa volonté.

mieux pénétrer de la doctrine annoncée. Cet écrit était en conséquence destiné à être lu dans l'assemblée des fidèles. Nous avons fait une remarque semblable, au sujet de l'évangile de saint Matthieu.

Celui de saint Marc est la plus simple expression du κήρυγμα. L'auteur se borne à y rappeler, par une courte et vive esquisse, les discours et les actes de Notre-Seigneur à des fidèles qui les connaissent déjà. Il donne peu de détails et se propose simplement de fixer dans la mémoire de ses lecteurs le souvenir de ce qu'ils ont entendu [1]. Son œuvre n'a donc aucune tendance apologétique, ou polémique; et l'on ne doit point y chercher un ordre chronologique rigoureux, Marc écrivant ce que sa mémoire lui suggérait, dans l'ordre où il l'avait conçu, d'après la prédication de saint Pierre.

III. — Sans nulle introduction historique touchant la personne de Notre-Seigneur, l'évangéliste entre ainsi en matière : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, fils de Dieu, comme il est écrit dans le prophète Isaïe, » etc. Après quelques phrases sur la prédication de saint Jean-Baptiste et le baptême de Jésus, il arrive à son objet propre, et raconte la prédication de Jésus en Galilée (I, 14), depuis son commencement jusqu'à sa fin (X, 1). Il résume ensuite brièvement ce qui regarde le voyage de Notre-Sei-

[1] C'est ce que dit Clément d'Alexandrie : « ... Penitùs ab eis ut possent quæ dicebantur memoriæ commendari, scripsit, ex his quæ (à) Petro dicta sunt, Evangelium. »

gneur à Jérusalem pour la (dernière) Pâque, et termine brusquement après la résurrection.

Sa tendance à la brièveté ne se remarque pas seulement dans son plan, mais encore dans l'exposition des détails. Le lecteur sent avec quelle rapidité le narrateur avance, lorsqu'il voit le mot εὐθέως (protinùs, confestim) répété jusqu'à trente-six fois dans les dix premiers chapitres. C'est l'exposé le plus concis des actions et des enseignements de Notre-Seigneur.

IV. — Depuis saint Augustin, on a souvent répété (sans raison solide) que saint Marc était l'abréviateur de saint Matthieu (*Epitomator Matthæi*). Le livre de saint Marc a un caractère trop original pour n'être qu'un simple résumé. S'il renferme seulement deux faits qui lui soient propres, il se distingue par la vivacité de son exposition, et se rapproche de l'ordre chronologique plus que celui de saint Matthieu.

Du reste, on ne peut guère douter que saint Marc n'ait connu notre premier évangile canonique. Qu'il ait écrit d'après la prédication de saint Pierre, cela explique seulement la différence qui se trouve entre les deux évangiles, quant à l'exposition. Le but immédiat de saint Marc fut sans doute de composer un manuel à l'usage des nouveaux convertis; mais rien ne l'empêchait de mettre à profit l'original *hébreu* de saint Matthieu. Quant à la version *grecque*, elle ne pouvait guère être répandue à cette époque. Pour expliquer la ressemblance de l'expression entre les deux évangiles grecs de saint Marc et de saint Matthieu, on

peut conjecturer avec Grotius que le traducteur grec de saint Matthieu se guida sur l'évangile grec de saint Marc[1].

L'hypothèse suivant laquelle, contrairement au témoignage des Pères, l'évangile de saint Marc aurait d'abord été écrit en latin[2], mérite à peine qu'on s'arrête à la réfuter. La langue grecque était généralement répandue à Rome, et l'on doit croire que l'Évangile fut écrit dans cette langue, qui servait d'ordinaire pour la prédication orale.

§ XII.

AUTORITÉ DE CET ÉVANGILE. — SON INTÉGRITÉ.

I. — Selon Papias, saint Marc n'avait pas été à la suite de Jésus. Son livre était donc privé, sous ce rapport, d'une condition d'autorité[3].

Dès les premiers temps, cela fut remarqué; et, par-

[1] H. Grotius, *Annot. in Tit. Matth.* : « Sicut autem Marcus usu sest Matthæi hebræo, ni fallor, codice, ità Marci libro usus mihi videtur, quisquis is fuit, Matthæi græcus interpres*. » — * Cf. Patrizzi, *De Evangeliis*, T. I, p. 52 et sqq.

[2] Appuyée par des souscriptions de manuscrits syriaques, cette hypothèse a été défendue par quelques modernes, comme Baronius, Foggini, etc.*. — * Elle a été réfutée par Tillemont, R. Simon (*Hist. crit. du N. T.*, ch. XI), etc. Cf. Patrizzi, *De Evangeliis*, T. I, p. 54.

[3] Tertul., *C. Marc.*, IV, 2 : « Constituimus imprimis evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum : si et *Apostolicos*, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos, quoniam prædicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriæ studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum imò Christi, qui magistros Apostolos fecit. »

tout où cet évangile fut reçu, on eut soin de noter toujours les sources où l'auteur avait puisé. Dès que saint Marc était nommé comme évangéliste, on lui donnait les épithètes de « disciple, compagnon, interprète de l'Apôtre saint Pierre. » Voilà aussi les titres constamment allégués par l'Église, pour justifier la place donnée à cet évangile parmi les écrits canoniques. Cela signifiait que l'Église regardait la composition du disciple comme l'œuvre du maître. Saint Justin lui donne quelque part le titre de : *ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου*[1]; et, en effet, tout le contenu de cet écrit provenant de la prédication de saint Pierre, il pouvait s'intituler simplement : « Évangile de Pierre[2]. »

Non-seulement le fond de cet évangile est tiré de la prédication de saint Pierre, mais la tradition nous apprend que cet Apôtre examina l'écrit de saint Marc, le confirma, et autorisa son emploi dans la lecture publique[3]. C'est pourquoi cet évangile fut considéré comme venant d'un Apôtre. Peu nous importe après

[1] *Dial.*, c. CVI. — Euseb., *Dem. evang.*, III, 5 : πάντα γὰρ τὰ παρὰ Μάρκῳ τοῦ Πέτρου διαλέξεων εἶναι λέγεται ἀπομνημονεύματα. — *Ibid.* : τούτου (Πέτρου) Μάρκος γνώριμος καὶ φοιτητὴς γεγονὼς, ἀπομνημονεῦσαι λέγεται τὰς τοῦ Πέτρου περὶ τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ διαλέξεις. — Cf. Hieron., *de Vir. ill.*, l. c. — Iren., *Adv. hær.*, III, I, n. 1.

[2] Tertull., *C. Marc.*, IV, 2 : « Licet et Marcus quod edidit (Evangelium), Petri affirmetur, cujus interpres Marcus... Capit magistrorum videri, quod discipuli promulgarint. » — Hieron., *de Vir. ill.*, c. I : « Sed et Evangelium juxtà Marcum, qui auditor ejus et interpres fuit, hujus (Petri) dicitur. »

[3] ... κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. Eus., *H. eccl.*, II, 15. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. IX : « Quod cùm Petrus audisset, probavit (Evangelium) et Ecclesiis legendum suâ auctoritate edidit. »

cela que saint Pierre ait plus ou moins contribué à la composition[1].

II. — Suivant Eusèbe, les versets 9-20 du chapitre XVI manquaient dans la plupart des copies les plus exactes[2]. Saint Jérôme[3], saint Grégoire de Nysse, Victor d'Antioche, Sévère d'Antioche, disent aussi que ce passage manquait, sinon dans la majorité, au moins dans un grand nombre d'exemplaires. Nous retrouvons cette omission dans le cod. B., tandis que le cod. L donne, à côté du passage ordinaire, un texte plus court[4].

[1] Origen. ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 25 : Δεύτερον δὲ εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Μάρκον (γέγραπται), ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσαντα. — Hieron., *Ep. ad Hedib.*, q. XI (t. IV, p. 183) : « Habebat ergò Paulus Titum interpretem, et beatus Petrus Marcum, cujus evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est. »

[2] Ad Marin., q. I (*Collect. nova*, vol. I, p. 51) : Τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων τὸ τέλος περιγράφει.... « ἐφοβοῦντο γάρ. » Ἐν τούτῳ γάρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος· τὰ δε ἑξῆς σπανίως ἔν τισιν, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ. — It., q. II, n. 7. *Ibid.*, p. 61. Les derniers mots indiquent quelle était la pierre d'achoppement.

[3] *Ep. ad Hedib.*, q. III : « .... Aut enim non recipimus Marci testimonium, quod in *raris* fertur Evangeliis, *omnis Græciæ libris pene* hoc capitulum in fine non habentibus, præsertim cùm diversa atque contraria Evangelistis ceteris narrare videatur*. » — * Cf. *Contr. Pelag.*, II, 15, t. IV, p. 521.— « Il ne faut pas entendre, par le mot *capitulum*, le dernier chapitre de S. Marc en entier, mais seulement depuis ces mots du verset IX : ἀναστὰς δὲ, etc., jusqu'à la fin, ainsi qu'il paraît par les manuscrits. Les anciens écrivains ecclésiastiques ont marqué toute autre chose par le mot de *capitulum* que ce que nous entendons aujourd'hui par les chapitres du N. T. et de la Bible. » R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, I, p. 114. Voyez aussi p. 119 et suiv.

[4] Voy. à ce sujet Eus., *Ad Marin.*, *quæst.* I, p. 52. — La conclusion du Cod. L (après le 8e verset du chap. XVI) est ainsi conçue : Φέρεταί που

Mais, en faveur de son authenticité, nous avons la majorité de nos meilleurs manuscrits, la Peschito, la version italique, la version gothique et d'autres. Nous avons en outre l'autorité de saint Irénée[1] et de saint Hippolyte[2]. Vers la fin du quatrième siècle, Victor d'Antioche dit qu'à la vérité ce passage manque dans la plupart des copies, mais qu'il se trouve néanmoins dans la majorité des manuscrits exacts, et notamment dans ceux de Palestine[3].

Il est incroyable que saint Marc ait terminé son

καὶ ταῦτα· πάντα δὲ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλε δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

[1] *Adv. Hær.*, III, xi, n. 6, il cite S. Marc, xvi, 19.

[2] *De charismat.*, il cite S. Marc, xvi, 18 *. — * Cf. Justin, Apol. I, 45. — Tout en constatant que ce passage manquait dans un grand nombre de bons manuscrits, Eusèbe, S. Grégoire de Nysse et S. Jérôme restèrent convaincus de son authenticité; et nous ne saurions mieux faire aujourd'hui que de nous en tenir au jugement de ces hommes si compétents. Les antiques versions composées sur des manuscrits primitifs nous offriraient, à elles seules, une garantie suffisante.

[3] Victor Ant., *Comm. in Marc.*, XVI, 9 sqq :.... παρὰ πλείστοις ἀντιγράφοις οὐκ ἦν δὲ ταῦτα τὰ ἐπιφερόμενα ἐν τῷ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ· ὡς νόθα γάρ τινες ἐνόμισαν αὐτὰ εἶναι· ἡμεῖς δὲ ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγράφων ὡς ἐν πλείστοις εὑρόντες αὐτὰ κατὰ τὸ Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον Μάρκου, ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια, συντεθείκαμεν. D'anciennes scholies disent la même chose *. — * L'antique version syriaque, découverte et publiée par M. Cureton, contenait aussi ces derniers versets de S. Marc. — « Les Grecs les lisent généralement aujourd'hui dans leurs églises, comme on le peut prouver par leurs Lectionnaires... Enfin, il n'y a point de variété là-dessus dans les plus anciens exemplaires latins, ni dans les syriaques. Par où l'on peut prouver qu'on lisait ce chapitre dans les exemplaires grecs, d'où ces versions, qui sont fort anciennes, ont été tirées. Aussi se trouve-t-il dans l'exemplaire de Cambridge et dans celui qu'on nomme Alexandrin. » (R. Simon, ouvr. cit., p. 121-122.) Il se trouve pareillement dans notre palimpseste de S. Éphrem et dans tous les autres manuscrits les plus anciens, à l'exception de celui du Vatican.

évangile par ces mots : « Et les femmes n'en dirent rien à personne; car elles avaient peur. » Évidemment il y avait quelque chose après cela!

Hug pense que l'auteur fut d'abord empêché par quelque circonstance de terminer son ouvrage, et qu'il ajouta plus tard le passage en question. La cause pour laquelle ce passage fut souvent omis par les copistes se trouve plutôt, suivant nous, dans la lecture ecclésiastique*. Il y avait des usages différents pour la célébration de la fête de Pâques[1]. Le jeûne quadragésimal, qui s'observait avec une extrême rigueur pendant les derniers jours, se terminait partout dans la nuit de Pâques, au moment où l'on célébrait la résurrection, moment attendu par le peuple réuni dans l'église[2]; la pratique sur ce point n'était pas néanmoins partout la même. L'Église romaine attendait jusqu'au matin, après le dernier chant du coq; les Alexandrins au contraire terminaient le jeûne immédiatement après minuit[3]. En faveur de leur coutume, ces derniers invoquaient saint Matthieu[4]; tandis que les Romains s'appuyaient sur saint Marc[5], qui semblait contraire à l'usage des

* D'après ce que disent Eusèbe et S. Jérôme, il paraît que l'omission de ce passage eut aussi pour cause l'erreur de quelques chrétiens, qui le croyaient opposé à S. Matthieu sur le moment de la résurrection.

[1] Cf. Euseb., *Q. II, Ad Marin.*, l. c., p. 55

[2] Cf. Chrysostom., *Hom. LXXXVIII, n. 1, in Matth.* (t. VI. p. 818.)

[3] Cf. Dionys. Alex. *Epist. canon. ad Basilid.* ap. Harduin., *Collect. Concil.*, II, p. 185.

[4] xxviii, 1. Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, κ. τ. λ.

[5] xvi, 9. Ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου, κ. τ. λ.

Alexandrins. Il s'éleva de bonne heure une controverse à ce sujet[1]. Embarrassés par le texte de saint Marc, les partisans de la coutume alexandrine l'écartèrent probablement de la lecture publique, et, par suite, il aura été omis dans les exemplaires de leurs églises. Ne se trouvant plus dans ces copies ecclésiastiques, il dut naturellement fournir matière à suspicion[2]; et, pour ce motif, on l'aura omis dans d'autres exemplaires. Pareil malheur est arrivé au chapitre XVI de l'Épître aux Romains, qu'on passait volontiers dans la lecture, et qui, par suite, était omis quelquefois dans les manuscrits.

Les arguments intrinsèques allégués contre l'authenticité de ce passage final de saint Marc n'ont pas d'importance[3].

[1] Euseb., *Ad Marin.*, q. II, l. c., p. 54 sq. — Hieron. (*Ad Hedib.*, q. III). Ce dernier traduit simplement Eusèbe sans nommer ses sources.

[2] Eusèbe (q. I, *Ad Marin.*, p. 52) ne s'oppose pas à ce qu'on rejette ce passage, surtout à raison des controverses dont il a été l'objet.

[3] « Si l'on y trouve quleques expressions qui se rencontrent moins souvent en S. Marc, le fond n'a rien qui ne soit dans la manière rapide et brève de l'évangéliste : il résume encore S. Matthieu, et il y ajoute quelques détails (12, 13) que S. Luc reprendra pour les étendre. » M. Vallon, *De la Croyance due à l'Évangile*, p. 223. Cf. Ad. Maier, *Einleit.*, p. 81 et suiv.; — Guericke, *Gesammtgeschichte des Neuen Testaments* (in 8°, 1854), p. 149 et suiv.; — Ebrard, *Wissenschaftliche Kritik des evang. geschichte* (in-8°, 1850), p. 798 et suiv.

III.

L'ÉVANGILE SELON S. LUC.

§ XIII.

AUTEUR, — AUTHENTICITÉ, — AUTORITÉ DE CET ÉVANGILE.

I. — Saint Luc était médecin (Col., IV, 14), originaire d'Antioche en Syrie[1]. Comme saint Paul ne le met point au nombre des circoncis, comme d'ailleurs l'église d'Antioche était primitivement presque toute composée de Grecs; comme saint Luc enfin s'exprime bien mieux en grec que les autres écrivains du Nouveau Testament, on a tout lieu de croire qu'il était Grec de naissance et d'éducation[2].

Nous ne savons pas de quelle manière il se convertit au Christianisme. Suivant toute apparence, il reçut la foi dans l'église d'Antioche, et il y fit connaissance avec saint Barnabé et saint Paul, puis avec saint Pierre. Lorsque, dans les Actes (XVI, 10), il rapporte

[1] Euseb., *H. eccl.*, III, 4. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. VII. — Id., *Proœm. in Matth.* (Opp., t. IV, p. 3.) On croit que *Lucas* est une forme abrégée de *Lucanus*.

[2] V. Euseb. Cæs., *Comment. in Luc.* (*Collect. nov.*, edd. Mai, vol. I, p. 149). Après avoir dit de S. Matthieu : Σύρος ἀνήρ, τελωνὴς τὸν βίον, τὴν φωνὴν ἑβραῖος, il continue ainsi : Ὁ δὲ Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοωμένης Ἀντιοχείας ἦν, ἐν ᾗ δὴ οἱ πάντες λογιώτατοι τοὺς Ἴωνας προγόνους αὐχοῦσιν· οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τῷ κατὰ φύσιν ἑλληνικῷ τῶν ἀνδρῶν ἐπήγετο πλέον ὁ Λουκᾶς ἐν λόγοις, ἅτε ἰατρικῆς ἔμπειρος ὢν ἐπιστήμης, κ.τ.λ. Sedulius (*Argum. in Luc. Collect. nov.*, vol. IX, p. 177) dit de même : « Hic (Lucas) primitus Apostolorum discipulus, postea Paulum magistrum gentium quasi *gentilis* et virgo virginem secutus fuerat. »

qu'il se joignit plus tard à saint Paul, pour prendre part à ses travaux, il parle de lui-même comme d'un homme depuis longtemps connu du lecteur, et ne s'introduit pas, comme il vient d'introduire Timothée (Act., XVI, 1), avec des remarques préliminaires sur sa personne. Il fit avec saint Paul le voyage de Troas à Philippes, en Macédoine, où il resta, tandis que l'Apôtre se rendait en Grèce avec ses autres compagnons. La séparation dura assez longtemps; car ce fut seulement lorsque l'Apôtre retourna pour la dernière fois d'Achaïe et de Macédoine à Jérusalem, que saint Luc s'embarqua avec lui à Philippes (Act., XX, 6), pour l'accompagner en Orient. Il ne le quitta pas durant les deux années de sa détention à Césarée; il fit ensuite avec lui le voyage d'Italie, et resta encore près de lui à Rome, pendant deux ans.

Pendant ce dernier laps de temps, saint Paul parle de lui deux fois dans ses Épîtres (Coloss., IV, 14; Philem., 24). Dans la IIe épître à Timothée (IV, 11), il dit que Luc seul était resté auprès de lui. Mais saint Luc avait quitté Rome, lorsque la persécution éclata, et il s'était rendu dans les provinces grecques. C'est en Achaïe qu'il termina sa carrière, à l'âge de soixante-quatorze ans[1]. Ses reliques furent transportées de là à Constantinople, la vingtième année du règne de Constance, en 357[2]. L'Église célèbre sa mé-

[1] Sedulius, *l. c.*

[2] Hieron. *de Vir. ill.*, c. VII. — Philostorg., *H. eccl.*, III, 2. — S. Grégoire de Naz. cite l'Achaïe comme le théâtre principal de ses travaux,

moire, comme celle d'un martyr, le 18 octobre [1].

II. — Que ce Luc soit l'auteur de notre troisième évangile canonique, lui-même nous en donne des preuves au livre des Actes. Là, il se cite (Act., xvi, 10 et sqq) comme un de ceux qui accompagnèrent saint Paul à Rome, pour partager ses souffrances. La tradition, de son côté, a toujours donné le titre de compagnon de saint Paul à l'auteur de l'Évangile et du livre des Actes.

Nous citerons comme premier témoin de cette tradition saint Irénée : de son temps, il n'y avait pas le moindre doute que saint Luc ne fût l'auteur de l'Évangile qui porte son nom [2]. En même temps que le fragment de Muratori [*], nous devons citer *Tertullien* [3], qui

Orat. xxxiii, n. 11 (Opp., t. I, p. 611). Id. *Carm.* xii *de veris S. Script. libris* (t. II, p. 261).

[1] S. Grégoire de Naz. le compte parmi les martyrs, *Orat.* IV, c. lxix. — Cf. *Acta Sanct.*, *die* XVIII *Octobr.*

[2] Cela ressort évidemment de la manière dont il en parle (*Adv. Hær.*, III, i, n. 1) : « Λουκᾶς δὲ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Lucas autem sectator Pauli, quod ab illo prædicabatur evangelium in libro condidit. » Cf. ibid., III, x, 1; et xiv, 1, 2, 3, 4.

[*] Nous avons donné ce fragment dans notre premier volume (p. 76 et suiv.) Voici ce qu'il dit sur l'Évangile de S. Luc : — « Tertio (um) evangelii librum secundo (um) Lucam. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eo (eum) Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumpsisset, numine (nomine) suo ex opinione concriset (conscripsit); Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et idem prout assequi potuit. Ita et ab nativitate Joannis incipet (it) dicere. » Nous tâcherons, dans une étude spéciale, d'éclaircir les obscurités de ce fragment, d'après les recherches des meilleurs critiques.

[3] Tertull., *C. Marc.*, IV, ii : « Ex Apostolicis Lucas et Marcus fidem instaurant. » Cf. *ib.*, c. v. — Marcion préférait l'Évangile de S. Luc aux

s'exprime clairement à cet égard. Appuyé sur la tradition commune, il défendit contre Marcion l'authenticité du texte évangélique reçu dans l'Église sous le nom de saint Luc. Toute son argumentation prouve que personne n'avait d'objections contre les droits de saint Luc à passer pour l'auteur de notre Évangile. Cette controverse * avec les Marcionites, à laquelle saint Épiphane prit plus tard une part active [1], rendit notre évangéliste très-célèbre dans l'antiquité.

La tradition de l'église d'Alexandrie est représentée par Clément d'Alexandrie [2], par Origène [3] et par Eusèbe. Saint Jérôme (*de Vir., ill.*, c. VII) résume la tradition entière [4]. Avant même ces témoignages, nous avons dans saint Justin des citations nombreuses et étendues de saint Luc [5].

autres évangiles ; mais il ne mettait pas en tête le nom de l'auteur. L'Évangile de Jésus-Christ est *un*, disait-il, et le nom de l'auteur ne fait rien à la chose. Origen., *Dial. C. Marcion* (edit. Wetstein, p. 9).

* Nous avons donné, dans notre premier volume, un résumé de cette controverse par Hug, p. 408 et suiv.

[1] S. Épiphane (*Hær.* XLII, 9-11) met en relief toutes les altérations que Marcion avait fait subir à cet Évangile.

[2] *Strom.*, I, XXI, p. 407.

[3] Dans le premier livre de son *Commentaire sur S. Matthieu*, cité par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 25), il constatait la foi unanime de l'Église au sujet de nos quatre évangiles; et, après avoir parlé des deux premiers, il s'exprimait ainsi sur le troisième : « Καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον Εὐαγγέλιον, τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότα. Cf. *In Genes. homil.* 13; *in lib. Jesu Nave homil.* 8; *Comment. in Joann.*; — *homil. in Lucam*; — *in Epist. ad Rom.*, 16, 21, etc.

[4] « Lucas, medicus Antiochensis, ut ejus scripta indicant, græci sermonis non ignarus, fuit sectator Pauli et omnis peregrinationis ejus comes. Scripsit Evangelium, » etc.

[5] *Apol.*, I, 31-33. *Dial.*, 100-103, etc. Après avoir rapporté la cir-

La critique corrosive de nos jours a trouvé peu d'objections à faire contre l'authenticité de cet Évangile, et, par exception, elle s'est bornée à suspecter la valeur de ses renseignements.

III. — En reconnaissant l'authenticité de cet Évangile, l'Église avait reconnu son autorité. Ce n'est pas arbitrairement qu'elle avait reçu dans le Canon, à côté de saint Matthieu et de saint Jean, l'Évangile de saint Luc, qui, ne venant pas d'un Apôtre[1], n'avait pas par lui-même une autorité aussi grande. Dès les premiers temps, l'usage de nommer saint Luc *sectator Pauli*, *discipulus Pauli*, etc., rattachait continuellement l'autorité de l'évangéliste à celle du grand Apôtre. Tertullien appelle saint Paul *magister*, *illuminator Lucæ*, pour rappeler la garantie donnée par le maître à l'œuvre du disciple[2]. L'Apôtre, disait-on, en re-

constance de la sueur de sang (Luc., xxii, 42 sq), il ajoute que cela est écrit ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι ». — [2] Kirchhofer a réuni dans son manuel (*Quellensammlung zur geschichte des Neutestamentlichen canons*, p. 155 et suiv.) les nombreuses citations de l'évangile de S. Luc éparses dans S. Justin, S! Irénée, Tatien, Athénagore, Théophile, etc. Voyez aussi l'ouvrage de Semisch sur S. Justin : *Die apostolischen Denkwürdigkeiten des märtyrers Justinus*, p. 134 et suiv.

[1] Le fragment de Muratori le remarquait : « (Lucas) Dominum tamen nec ipse vidit in carne, et idem prout assequi potuit. » — Tertull., *l. c.* : « Porro Lucas non Apostolus, sed Apostolicus, non magister, sed discipulus, » etc. S. Epiphane seul en fait (*Hær.* li, 6) un disciple de Jésus, et va même (*Dial. de rectâ in Deum fide C. Marcionitas*) jusqu'à dire qu'il prêcha l'Évangile à S. Paul.

[2] *C. Marc.*, iv, 2 : « Si ipse illuminator Lucæ auctoritatem antecessorum et fidei et prædicationi suæ optavit (Gal., ii, 2 sqq), quanto magis eam evangelio Lucæ expostulem, quæ evangelio magistri fuit necessaria ! »

connaissant l'évangéliste comme son σύνεργος, lui avait ainsi conféré une espèce de collaboration officielle, et avait indirectement rendu témoignage de sa véracité[1]. On attribuait même généralement le contenu de l'Évangile à l'influence doctrinale de l'Apôtre, en raison de la communauté d'office qui exista si longtemps entre le maître et le disciple. Depuis les temps apostoliques, on a ainsi rapporté l'écrit de saint Luc à son maître saint Paul[2]. Et l'on croyait que saint Paul, en parlant de son Évangile, faisait allusion chaque fois à l'Évangile écrit par Luc, son collaborateur[3].

IV. — Suivant plusieurs critiques, cette croyance de l'Église primitive ne s'accorde pas avec le début de l'Évangile de saint Luc (I, 1-4). Mais saint Luc n'y nomme pas les Apôtres qu'il a consultés; il déclare seulement qu'il a voulu reproduire, avec une soigneuse exactitude, la narration des témoins les plus sûrs.

Si nous cherchons, dans le cercle des Apôtres,

[1] Iren., *Adv. Hær.*, III, XIV, n. 1: « Si autem Lucas quidem, qui semper cum Paulo prædicavit, et dilectus ab eo est dictus, et cum eo evangelizavit, et creditus est referre nobis Evangelium, nihil aliud ab eo didicit, sicuti ex verbis ejus ostensum est, » etc.

[2] « Nam et Lucæ digestum Paulo adscribere solent » (Tertul., *C. Marc.*, IV, c. V). — S. Irénée (*Adv. Hær.*, III, I, n. 1) exprimait ainsi cette croyance : καὶ ὁ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.

[3] κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου (Rom., II, 16 ; XVI, 25. II Tim., II, 8, etc.). — Hieron., *de Vir. ill.*, l. c. — Euseb., *H. eccl.*, III, 4. — Chrysost., *Hom.*, *I*, *n.* 1 *in Act. App.* : « κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, ὃ παρελάβετε, » τὸ τούτου (Λουκᾶ) λέγει, ὥστε οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι τὴν πραγματείαν ταύτην (scil. τὸ εὐαγγέλιον) αὐτῷ (Χριστῷ) ἀναθείς. — Origen., *Hom.* I *in Luc.*

quels hommes peuvent lui avoir fourni des renseignements, l'histoire nous montrera d'abord saint Barnabé, fondateur de l'église d'Antioche, et probablement l'un des soixante-dix disciples; ensuite saint Pierre, avec lequel saint Luc fit certainement connaissance à Antioche (Gal., II, 12), vers l'an 50; puis saint Jacques de Jérusalem, frère du Seigneur, avec lequel notre évangéliste entra en relation (Act., XXI, 18), et qui, étant membre de la sainte Famille, pouvait lui donner les renseignements les plus sûrs au sujet des premiers temps de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les Actes des Apôtres mentionnent encore quelques membres vénérables de l'Église de Jérusalem, tels que Judas Barsabbas et Silas (Act., XV, 22). Mais cela ne nous fait pas sortir du cercle des Apôtres, dans lequel saint Paul entra tout d'abord. C'est saint Pierre que Paul recherchait avant tous les autres (Gal., I, 18); c'est saint Jacques que Paul vit à Jérusalem avec saint Pierre; c'est à ces deux Apôtres et à saint Jean qu'il exposa l'Évangile prêché par lui aux Gentils (Gal., I, 2 et sqq).

Comme les relations de saint Luc avec saint Paul ont été antérieures, plus durables et plus intimes, il était tout naturel que l'autorité de saint Paul fût présentée comme la garantie de l'Évangile de saint Luc. Cela ne voulait pas dire que saint Luc n'avait pas communiqué avec les autres Apôtres, et n'avait rien appris d'eux; les mêmes Pères qui font ressortir les rapports étroits de saint Luc et de saint

Paul, remarquent, comme une chose importante, les relations étendues de saint Luc avec d'autres Apôtres, et les font ressortir au besoin dans la controverse [1].

§ XIV.

OCCASION ET BUT DE CET ÉVANGILE.

I. — Cet évangile et les Actes des Apôtres, qui en sont la continuation, sont dédiés à un personnage nommé Théophile, qui reçoit le titre de *κράτιστος*. Tous les essais pour découvrir qui était ce Théophile sont restés infructueux [2]. Les Anciens s'appuyaient seulement sur l'épithète de *κράτιστος*, pour conjecturer qu'il devait être d'une condition élevée [3]. Rien du reste,

[1] S. Irénée (*Adv. Hær.*, III, x, n. 1) : « Lucas, sectator et discipulus *Apostolorum.* » — Hieron., *de Vir. ill.*, c. VII : « Quidam suspicantur..... Lucam non solùm ab apostolo Paulo didicisse Evangelium, qui cum Domino in carne non fuerat, sed et à ceteris Apostolis. » — Le témoignage d'Eusèbe (*H. eccl.*, III, 4) est plus fort encore : Λουκᾶς... τὰ πλεῖστα συγγεγονὼς τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς δὲ οὐ παρέργως τῶν ἀποστόλων ὡμιληκώς, ἧς ἀπὸ τούτων προσεκτήσατο ψυχῶν θεραπευτικῆς, ἐν δυσὶν ἡμῖν ὑποδείγματα θεοπνεύστοις καταλέλοιπε βιβλίοις · τῷ τε εὐαγγελίῳ, ὃ καὶ χαράξαι μαρτύρεται, καθὰ παρέδοντο αὐτῷ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, οἷς καὶ φησὶν ἐπάνωθεν ἅπασι παρηκολουθηκέναι. — Cf. Chrysost., *Hom.*, I, *n.* 3, *in Matth.*

[2] Baron., *Annal. eccl.*, ad ann. LVIII, § 32 : « Quisnam verò ille Theophilus fuerit, ad quem Lucas suum scribit Evangelium, neminem hactenùs invenimus definisse : putantibus nonnullis, non esse nomen proprium alicujus viri, sed cognomentum christiani cujuspiam. »

[3] Cf. Chrysost., *Hom* I, *n.* 9, *in Act. App.* (t. III, p. 765). — Baronius (*l. c.*) cite un homme distingué d'Antioche, nommé Théophile, lequel, ayant été converti par S. Pierre, changea sa maison en église (*Recognit. S. Clem.*, x, 71). Mais, si cette conjecture était fondée, la tradition d'Antioche nous en aurait conservé le souvenir; car, au quatrième siècle, elle montrait encore la maison où S. Paul avait coutume de demeurer. Chrysost., *Hom.* XXX, *n.* 4, *in Ep. ad Rom.* (Opp., t. IX, p. 743.)

ni dans l'Évangile, ni dans les Actes, ne nous renseigne sur la personne de ce Théophile. Le ton de ces deux livres nous porte à supposer que ce nom représentait les chrétiens en général, ou les fidèles d'un certain pays. Cette généralité de ton, remarquée par les Anciens, leur a fait mettre en doute l'existence personnelle de ce Théophile[1].

Beaucoup d'interprètes ont cru, il est vrai, que saint Luc avait écrit sur l'invitation de Théophile. Mais les paroles de l'évangéliste donnent plutôt à entendre qu'il avait été conduit à son entreprise par des réflexions spontanées; il ne présente pas son œuvre comme provoquée par une demande, et s'attache plutôt à se justifier de l'avoir faite. En résumé, il me paraît donc que le vocatif κράτιστε Θεόφιλε est une vague formule de dédicace par laquelle saint Luc adresse son ouvrage aux chrétiens en général, sans aucune détermination de personne ou de lieu. On pourrait au plus admettre que le livre était principalement destiné aux églises où le nom de saint Paul et celui de son disciple jouissaient d'une considération particulière.

II. — L'idée d'écrire cet évangile fut suggérée à saint Luc par la vue des essais qu'on avait faits avant lui, et par la conscience qu'il avait de pouvoir donner à l'Église quelque chose de plus. Les compositions précédentes lui paraissaient appeler un perfectionnement[2]. Nous ne pensons pas néan-

[1] Epiphan., *Hær.* LI, 7 :.... εἴτε οὖν τινὶ Θεοφίλῳ τότε γράφων τοῦτο ἔλεγεν, ἢ παντὶ ἀνθρώπῳ Θεὸν ἀγαπῶντι. Cf. Ambros., *Com. in Luc.*, I, 4 (t. II, p. 734).

[2] Euseb., III, 24 : ὁ δὲ Λουκᾶς ἀρχόμενος καὶ αὐτὸς τοῦ κατ' αὐτὸν συγ-

moins qu'il ait voulu déprécier ses devanciers. Il reconnaît qu'ils ont fondé leur récit sur le témoignage apostolique; ce qu'il croit pouvoir faire de plus qu'eux, c'est simplement de mettre dans son exposition un ordre plus historique (καθεξῆς), et de fortifier ainsi dans ses lecteurs la conviction des choses qu'on leur avait annoncées [1].

III. Nous ne savons pas à quel point saint Luc a surpassé tous ses devanciers; car il ne reste, du grand nombre de leurs écrits, que les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. Mais, vis-à-vis même de ces derniers, l'entreprise de saint Luc était bien motivée. L'évangile de saint Marc, qui commence et finit d'une manière abrupte, ne donne point assez de renseignements sur les personnes dont il parle. Dans l'Évangile de saint Matthieu, les premiers chapitres surtout présentent bien des faits pour l'intelligence desquels le lecteur cherche en vain des notions préliminaires. Ces deux évangiles font apparaître saint Jean-Baptiste prêchant, sans nous avoir rien appris sur sa personne, son origine et les circonstances de sa mission. Saint Matthieu (IV, 12) rapporte que Jésus quitta Nazareth pour se rendre à Capharnaüm, et l'on ne voit nulle part la cause de ce changement de demeure. La manière dont saint Matthieu rapporte (IV, 18-22) la vocation de saint

γράμματος τὴν αἰτίαν προύθηκε, δι' ἣν πεποίηται τὴν σύνταξιν· δηλῶν, ὡς ἄρα πολλῶν καὶ ἄλλων προπετέστερον ἐπιτετηδευκότων διήγησιν ποιήσασθαι ὧν αὐτὸς πεπληροφόρητο λόγων, ἀναγκαίως ἀπαλλάττων ἡμᾶς περὶ τοὺς ἄλλους ἀμφηρίστου ὑπολήψεως, τὸν ἀσφαλῆ λόγον, ὧν αὐτὸς ἱκανῶς τὴν ἀλήθειαν κατειλήφει, ἐκ τῆς ἅμα Παύλῳ συνουσίας τε καὶ διατριβῆς καὶ τῆς τῶν λοιπῶν ἀποστόλων ὁμιλίας ὠφελημένος, διὰ τοῦ ἰδίου παρέδωκεν εὐαγγελίου. — Cf. Euthal. ap. Gall, *Bibl. vet. PP.*, t. X, p. 199; t. XI, p. 501.

[1] Nous ne croyons pas qu'on puisse donner un autre sens aux paroles de S. Luc. S. Chrysostome (*Hom. I*, *n.* 3, *in Matth.* (t. VII, p. 6) les interprète de la même manière : ἵνα ἐπιγνῷς..... τουτέστιν, ἵνα συνεχῶς ὑπομιμνησκόμενος τὴν ἀσφάλειαν ἔχῃς καὶ ἐν τῇ ἀσφαλείᾳ μένῃς. Nous croyons qu'Origène (*Hom. I, in Luc.*) se trompe, quand il explique le mot ἐπεχείρησαν dans le sens de prétention téméraire, ce qui n'est justifié ni par le mot lui-même, ni par le contexte.

Pierre et de saint André, de saint Jean et de saint Jacques, ne laisse pas moins à désirer. Ce que les deux premiers évangélistes nous disent de la résurrection de Jésus-Christ est également incomplet.

Ces remarques, et d'autres encore, devaient naturellement se présenter à l'esprit d'un Grec, comme saint Luc. Dans le cours de ses travaux, il devait d'ailleurs être assailli de nombreuses questions; et son office lui imposait le devoir de prendre aux meilleures sources une idée claire de tout l'évangile, pour la communiquer à ceux qu'il était chargé d'instruire. Il nous atteste, en effet, qu'il s'est appliqué, dès le commencement, à s'enquérir de toute l'histoire évangélique, d'une manière exacte, afin d'affermir chez les fidèles, par une exposition plus méthodique, la conviction des vérités qui leur avaient été enseignées (I, 3-4).

IV. — Saint Luc dut nécessairement connaitre l'évangile de saint Matthieu, pendant le séjour qu'il fit en Palestine, et l'évangile de saint Marc, pendant son séjour à Rome. C'est à ces deux évangiles qu'il donna, sans doute, sa principale attention. En lisant son évangile, il nous semble en effet, à chaque instant, que l'auteur se proposait de compléter les parties incomplètes de saint Matthieu et de saint Marc [1].

Dans les cinq ou six premiers chapitres, cela paraît d'une manière frappante : la relation de saint Luc complète et éclaircit le texte de saint Marc, en même temps qu'elle place dans un ordre plus chronologique les événements transposés

[1] Epiphan., *Hær.* LI, 7. Ce Père regarde comme une disposition de la Providence que S. Luc ait comblé les lacunes qui, dans les évangiles de S. Matthieu et de S. Marc, laissaient quelque place aux objections des hérétiques contre l'Incarnation. Il sait bon gré à S. Luc τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων καταλειφθέντα αὖθις ἐπιβαλέσθαι — S. Ambroise aussi, après avoir caractérisé les autres évangélistes, dit de S. Luc : « At verò S. Lucas velut quemdam historicum ordinem tenuit, et plura nobis gestorum Domini miracula revelavit. » *Exposit. in Luc. Prol.* (t. II, p. 724).

par saint Matthieu. A partir du IXe chapitre, la narration est aussi beaucoup plus riche et présente un ordre meilleur. Cela est remarquable surtout dans l'histoire de la Passion et de la Résurrection, où saint Chrysostome disait que l'évangéliste s'était acquis un grand mérite par son exacte précision. En général, saint Luc s'est attaché le premier à mettre les faits évangéliques dans un ordre conforme aux règles de l'histoire.

§ XV

DESTINATION DE CET ÉVANGILE. — TEMPS ET LIEU DE SA COMPOSITION.

I. — Les Pères mêmes qui n'admettent pas notre opinion au sujet de Théophile ne peuvent s'empêcher d'aboutir à des conclusions voisines des nôtres.

Saint Chrysostome, par exemple, attribue à l'évangile de saint Luc une destination très-générale[1]. Origène aussi reconnaît que cet évangile était fait pour tous les païens convertis[2]. Et peut-être faut-il attribuer le même sens aux paroles de saint Jérôme, lorsqu'il dit brièvement : « Evangelium *Græcis* scripsit[3]. » Toutefois, il est vraisemblable que saint Luc destina plus particulièrement ses écrits aux églises dans lesquelles il travailla longtemps avec saint Paul. C'est à ces églises surtout qu'il dut adresser son évangile. D'après une

[1] Ὁ δὲ Λουκᾶς ἅτε κοινῇ πᾶσι διαλεγόμενος. *Hom.*, *I*, *n*. 3, *in Matth.*

[2] Καὶ δὲ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότα. *Fragm. Comment. in Matth.* Opp., t. III, p. 440. (Ap. Euseb., *H. eccl.*, III, 4.)

[3] *Epist.* xx *ad Damas* (t. IV, p. 148) : « Lucas igitur, qui inter omnes Evangelistas græci sermonis eruditissimus fuit, quippe est medicus, et qui Evangelium Græcis scripserit, » etc. — Gregor. Naz., *Carm. de veris S. Script. libris*, XII, 31 : Μάρκος δ' Ἰταλίῃ ἔγραψε θαύματα Χριστοῦ, Λουκᾶς Ἀχαΐδι. *Carm.*, XXII, v, 1 : Λουκᾶς δ' Ἑλλάδι σεπτὰ Θεοῦ τάδε θαύματ' ἔγραψεν. (Opp., t. II, p. 261-274.)

tradition assez unanime, il écrivit en effet son Évangile *dans* l'Achaïe, et *pour* les fidèles de cette contrée[1]. Ce n'est pas là toutefois une indication bien précise.

II. — Le temps où cet évangile dut être composé a deux limites extrêmes. La première est l'époque où l'évangéliste se joignit à saint Paul, après le concile de Jérusalem, vers les années 49 ou 50. Saint Luc n'a pas pu écrire son évangile avant cette époque; les souscriptions de quelques manuscrits, suivant lesquelles il le composa quinze ans après l'Ascension[2], doivent donc être rejetées comme inadmissibles. — La dernière limite se trouve à la fin des Actes des Apôtres (XXVIII, 30-31). Le martyre de saint Paul, qui eut lieu dans l'été de l'année 65, n'était pas encore connu lorsque saint Luc termina et publia ce livre[3].

Si, dans cette obscure question, il nous est permis de hasarder une conjecture, nous dirons : — Saint Luc écrivit d'abord son évangile, puis une partie des Actes des Apôtres, après avoir recueilli pour cela les renseignements les plus exacts à Jérusalem; et il termina les Actes peu de temps après son arrivée à Rome. Ce qui justifie cette hypothèse, c'est la fraîcheur et la vivacité des impressions décrites vers la fin des Actes, la peinture des événements de Césarée, surtout la description du voyage par mer, puis la rencontre des chrétiens romains sur la voie Appienne, la conférence avec les Juifs, trois jours après l'arrivée à Rome, conférence

[1] *Comm. in Matth. Præf.:* « Lucas..... qui et ipse discipulus Pauli, in Achaiæ Bœotiæque partibus volumen condidit. » Les Souscriptions des Mss. s'expriment de même; une seule nomme Alexandrie.

[2] Voyez, entre autres, Théophylacte et Euthymius Zigab.: Μετὰ ιέ χρόνους τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀναλήψεως. Les manuscrits d'après lesquels Erpenius a publié son N. T. donnent l'année 22, et nomment la Macédoine, comme lieu de la composition

[3] S. Jérôme s'appuyait sur la manière dont les Actes se terminent, pour fixer la date extrême de leur composition (*de Vir. illust.*, c. VII). D'autres expliquaient cette fin autrement, pour se dispenser de fixer une époque.

qui termine brusquement le livre. Que l'on compare cette partie avec les réminiscences de temps plus éloignés, dont nous avons le résumé au commencement du livre, et l'on sera de notre avis. Arrivé à ce point de son récit, saint Luc s'arrêta. Peut-être voulait-il attendre l'issue des événements pour en exposer l'ensemble. Mais il ne resta pas à Rome jusqu'à la fin; et lorsqu'il retourna en Grèce, entre les années 63 et 65, il livra ses deux écrits aux églises en vue desquelles il les avait composés; il ajouta seulement à la fin une courte note, sur l'état où se trouvaient les choses en ce moment.

Telle est, ce me semble, l'explication la plus simple. Elle s'harmonise avec le témoignage de saint Irénée (*Adv. Hær.*, III, 1, n. 1), en ce qu'elle fait à peu près coïncider le martyre du grand Apôtre avec la publication des écrits de saint Luc.

III. — Un mot sur le mérite de saint Luc comme écrivain. On ne peut pas lui contester un certain degré de culture hellénique, qui se fait sentir dans son *proœmium*, dans sa manière d'envisager son sujet, dans le plan et la disposition de ses matières. Outre qu'il a comblé beaucoup de lacunes et rangé les faits dans l'ordre chronologique, il montre une certaine connaissance de la langue grecque. En ce point, il l'emporte beaucoup sur ses devanciers [1]. On a toujours rendu justice à la facilité de son style. Aussi les plus anciens écrivains grecs lui attribuaient-ils, par ce motif, la traduction grecque de l'épître aux Hébreux [2].

[1] Hieron., *de Vir. ill.*, l. c. — *Epist.* xx *ad Damas.* — *Comm. in Jes.*, VI, 9 : « Evangelistam Lucam tradunt veteres Ecclesiæ tractatores medicinæ artis fuisse scientissimum et magis græcas literas scisse quàm hebræas. Unde sermo ejus tàm in Evangelio quàm in Actibus Apostolorum, i. e. in utroque volumine, comtior est et sæcularem redolet eloquentiam magisque græcis testimoniis utitur. » — Cf. Euseb., *Comment. in Luc* Collect. nov. vet. Script., edd. Mai, vol. I, p. 149.

[2] Clem. Al. ap. Eus., *Hist. eccl.*, VI, 14.

IV

L'ÉVANGILE SELON S. JEAN.

§ XVI.

SON AUTEUR. — SON AUTHENTICITÉ.

I. — Jean était fils de Zébédée, qui exerçait la profession de pêcheur sur le lac de Génésareth en Galilée, et demeurait, selon toute apparence, à Bethsaïde. Sa mère, Salomé, faisait partie de cette troupe de pieuses femmes galiléennes, qui servaient Jésus (Marc, xv, 40, 19) et l'accompagnaient dans ses voyages à Jérusalem. Jean et son frère Jacques, surnommé le Majeur, associés (à ce que l'on croit) avec les deux frères Simon et André (Luc, v, 7, 10; Joann., xxi, 2), aidaient leur père dans l'exercice de sa profession.

Lorsque saint Jean-Baptiste commença à prêcher la pénitence en Pérée, notre évangéliste se fit son disciple et resta près de lui jusqu'au jour où saint Jean-Baptiste lui apprit, ainsi qu'à André, que Jésus était le *Fils de Dieu, l'Agneau rédempteur du monde*. Les deux disciples, se fiant à la parole de leur maître, allèrent trouver Jésus, et furent avec Pierre, Philippe et Nathanaël, les premiers qui s'attachèrent à lui (Joann., i, 35, sqq). Un an plus tard, Jésus commença (Luc, v, 10; cf. Matth., iv, 21) à séparer ceux qu'il appelait aux sublimes fonctions de la pêche spirituelle; peu après il

choisit, parmi ses disciples (Luc, vi, 13), les douze Apôtres, dans la liste desquels Jean apparaît tantôt à la seconde place, à côté de Pierre (Act., i, 13), tantôt à la troisième, ou à la quatrième (Luc, vi, 14; Matth., x, 3; Marc, iii, 17). Saint Jean occupa dès l'origine une place éminente dans le Collége des Apôtres. Il formait, avec Jacques et Simon, le cercle intime qui entourait Notre-Seigneur (Luc, viii, 51, ix, 28; Matth., xxvi, 37). De même que Jésus avait changé le nom de Simon, il donna aux frères Jean et Jacques le nom de Βοανεργές, c'est-à-dire *fils du tonnerre* (Marc, iii, 17). Au milieu du cercle privilégié des disciples intimes, saint Jean était spécialement distingué comme « le disciple que Jésus aimait, » et il payait cette affection par le retour le plus sincère; car, au temps de la Passion, tandis que tous les autres se dispersaient et se cachaient, saint Jean n'abandonna pas les traces de son maître, et se tint même au pied de la croix, avec Marie et les femmes de Galilée. Aussi reçut-il, du haut de la croix, la dernière disposition de Notre-Seigneur; la Mère virginale du Fils de Dieu lui fut donnée comme sa propre mère (Joann., xix, 26).

II. — Immédiatement après la descente du Saint-Esprit, il met le premier la main à l'œuvre, à côté de saint Pierre, pour fonder l'église de Jérusalem. Il prêche avec saint Pierre, il parle et il souffre avec lui, pour le nom de Jésus (Act., iii, 1-4, 21). Tous deux vont de concert dans le pays de Samarie (Act., viii, 14) remplir leurs fonctions près des nouveaux convertis. Il

contribua donc éminemment à la diffusion de l'Évangile dans sa patrie. Aussi l'Église primitive de Jérusalem le considérait, avec Jacques le Juste et Céphas, comme une des *colonnes* sur lesquelles s'appuyait la Maison de Dieu (Gal., I, 9). — Nous ne savons pas exactement combien de temps il consacra à la prédication en Palestine [1]. Lorsque, vers l'an 50, saint Paul vint à Jérusalem, pour conférer sur ses travaux évangéliques avec les grands Apôtres, saint Jean se trouvait encore en cette ville (Gal., II, 9); mais, lorsqu'il y revient, après plusieurs années (Act., XXI, 18), il n'est plus question de saint Jean, qui avait apparemment vers ce temps quitté la Palestine, peut-être avec saint Pierre. Il est certain que plus tard notre évangéliste établit le centre de son action dans la métropole de l'Asie Mineure, à Éphèse. C'est là qu'il demeura jusqu'à la fin du premier siècle.

Mais son zèle ne fut pas borné à l'Orient; l'Église de Rome dut entendre aussi son témoignage. Saint Pierre et saint Paul avaient terminé à Rome leur glorieuse carrière, lorsque saint Jean y fut, suivant le rapport de Tertullien [2], plongé, pour la même cause, dans un ton-

[1] Nicephorus (*Hist. eccl.*, II, 42) et Baronius (*Ann. eccl.*, ad ann. 48) croient que cela dura jusqu'à l'an 48, époque de la mort de la sainte Vierge.

[2] Tertul., *de Præscript.*, c. XXXVI : « Ista quàm felix Ecclesia (Romæ), cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt : ubi Petrus passioni Domini adæquatur, ubi Paulus Joannis (Baptistæ) exitu coronatur; ubi Apostolus Joannes, postquàm in oleum igneum demersus, nihil passus est, in insulam relegatur. » — Cf. Hier., *Comm. in Matth.*, XX, 22. *Contr. Jovin.*, I, 26. — Euseb., *Demonstr. evang.*, III, 5.

neau d'huile bouillante, et, n'en ayant reçu aucun mal, fut relégué dans une île. Tertullien ne dit pas à quelle époque cela eut lieu; Clément d'Alexandrie et Origène ne donnent pas non plus le nom du persécuteur[1]. Il n'y a, du reste, à choisir qu'entre Néron et Domitien[2]. Ce dernier est indiqué par saint Irénée, sur l'autorité duquel s'appuie Eusèbe[3]. La persécution de Domitien, qui commença en 95, ne dura pas longtemps. Bientôt après, sous le règne de Nerva, saint Jean put retourner à Éphèse, où il mourut, au commencement du règne de Trajan, vers l'an 100[4]. Selon saint Épi-

[1] Clem. Al., *Quis dives salvetur*, c. XLII : Ἐπειδὴ γὰρ ὁ Ἰωάννης τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, κ. τ. λ. — Orig., *in Joann.*, t. XVI, n. 6 : Ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα..... Διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων, τίς αὐτὸν κατεδίκασε, κ. τ. λ.

[2] Guerike (*Einl.*, p. 285) adopte la première de ces deux hypothèses, d'après Théophylacte (*Proœm. in Joann.*) et la suscription de l'Apocalypse syriaque publiée par L. de Dieu. Le passage de Tertullien s'accommoderait, il est vrai, à cette hypothèse ; mais le témoignage de S. Irénée est décidément contraire. — C'est par erreur que S. Epiphane (*Hær.* LI, n. 12, 33) place l'exil de S. Jean sous le règne de Claude.

[3] Euseb., *Chron.* ad ann. 94. — Id., *H. eccl.*, III, 18 : Ἐν τούτῳ (scil. Δομετιάνου χρόνῳ) κατέχει λόγος, τὸν ἀπόστολον ἅμα καὶ εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην, ἔτι βίῳ ἐνδιατρίβοντα, τῆς εἰς τὸν θεῖον λόγον ἕνεκεν μαρτυρίας Πάτμον οἰκεῖν καταδικασθῆναι τὴν νῆσον. Cf. *Ibid.*, III, 20. — Hier., *de Vir. ill.*, c. IX : — « XIV igitur anno secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus, scripsit Apocalypsin. » S. Jérôme se fondait sur ce passage de S. Irénée (*Adv. hær.*, V, XXX, n. 3) : οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη (ἡ ἀποκάλυψις), ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιάνου ἀρχῆς. Cette indication chronologique ne doit pas à coup sûr être écartée légèrement. — Voy. Hégésippe, chez Eusèbe (*H. eccl.*, III, XIX, XX), sur le motif politique de cette persécution momentanée, qui sévit principalement contre les parents de Notre-Seigneur.

[4] Euseb., *H. eccl.*, III, I. 20-31, V. 24. — Hieron., *de Vir. ill.*, l. c. : Interfecto autem Domitiano et actis ejus ob nimiam crudelitatem à Senatu

phane, il avait quatre-vingt-quatorze ans, et, selon saint Chrysostome, cent vingt ans, quand Notre-Seigneur l'appela à lui [1].

III. — Si, à défaut de renseignements historiques, on devait, d'après de simples vraisemblances, découvrir parmi les Apôtres, ou les disciples de Jésus, l'auteur de notre quatrième évangile, les savants s'arrêteraient bien vite à saint Jean, tant le caractère de cet Apôtre et les circonstances de sa vie se révèlent clairement dans ce livre!

L'auteur se désigne comme témoin oculaire de ce qu'il raconte (Joann., I, 14; Cf. I Joann., I, 1, 2). Certaines choses qu'il dit de lui-même ne conviennent qu'à l'apôtre Jean (Joann., XIX, 35). Il ne désigne jamais le précurseur par aucun surnom, et semble ne pas songer à un autre personnage appelé Jean. Bien

rescissis, sub Nervâ principe redit Ephesum, ibique usque ad Trajanum principem perseverans, totas fundavit rexitque Ecclesias, et confectus senio LXVIII post passionem Domini anno mortuus, juxtà eamdem urbem sepultus est. » — Lactant., *de Mort. persecut.*, c. III. — Iren., *Adv. hær.*, II, XXII, n. 5; III, III, n. 4.

[1] Epiphan., *Hær.* LI, n. 12. — Chrysost., *Hom. de S. Joann.* (t. VII, p. 131). On désigne généralement Ephèse comme possédant le tombeau de S. Jean. C'est ce que témoigne déjà Polycrate, évêque d'Éphèse, vers l'année 190 (ap. Euseb., *H. eccl.*, III, XXXI; V, XXIV. Cf. III, I). Ce fait n'est pas contesté. — D'après une croyance qui se conserva longtemps, S. Jean fut porté au tombeau sommeillant seulement, et, par l'effet de sa respiration, la terre se mouvait de temps en temps au-dessus de son corps. On y croyait encore du temps de S. Augustin. August., *Tract.* CXXIV, n. 2 *in Joann.* (t. III, P. II, p. 819 sq). — Isid. Hisp., *de ortu et obitu Patr.*, c. LXXII. — Voyez S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 26 (t. IV, p. 168). — Hilar. Pict., *de Trinit.*, VI, 39. — On trouve quelques traits de la vie de S. Jean dans Clem. Alex., *Quis dives*, c. XLII. — Iren., *Adv. Hær.*, III, III, n. 4. — Hieron., *in Galat.*, VI, 10.

plus : amené souvent par son sujet à parler de l'apôtre Jean, il ne le nomme pas, et se borne toujours à l'appeler vaguement « un autre disciple. » Cet « autre disciple » apparaît d'abord avec André (I, 41), puis à côté de saint Pierre (XVIII, 15; XX, 2-4; XXI, 7, 20); il est désigné ailleurs comme étant le disciple « que Jésus aimait, » « celui qui, dans la dernière cène, reposa sur la poitrine de Jésus (XIII, 25; XXI, 20), » et auquel le Sauveur expirant recommanda sa mère (XIX, 26). Comment ne pas reconnaître dans ce disciple l'auteur lui-même ?

En voici une preuve surabondante : Le disciple qui, se tenant au pied de la croix, vit le sang et l'eau sortir de la poitrine percée du Sauveur, est celui-là même qui en rend témoignage (XIX, 35). Cette indication si explicite revient à la fin du chapitre XXI, 20, 24 : Le disciple que Jésus aimait, y est-il dit, celui qui reposait sur sa poitrine pendant la dernière cène, le compagnon de Pierre, « *est celui qui rend ce témoignage et a écrit ceci.* » Jamais, du reste, on n'a eu un doute sur le disciple ainsi désigné [1]. Nous reviendrons plus tard sur cette fin de l'évangile de saint Jean.

Le contenu spécial de cet évangile et le ton inspiré de son exposition révèlent aussi son véritable auteur. On y reconnaît l'Apôtre dont la vie se prolongea jusqu'à

[1] Iren., *Adv. Hær.*, III, I, n. 1. — Orig., *Comment. in Joann.*, t. XXXII, n. 13 (Opp., t. IV, p. 437 sq). — Chrysost., *Hom.* LXXXVIII, n. 2 *in Joann.* — Corderii *Catena in Joann.*, p. 56-474. — August., *Tract.* CXIII, n. 2 *in Joann.* — Hieron., *Adv. Jovin.*, I, 26, etc.

l'époque où il devint urgent d'opposer un témoignage nouveau aux entreprises des Gnostiques*.

IV. — Ces preuves intrinsèques sont confirmées par des témoignages aussi nombreux et aussi éclatants qu'on peut les désirer.

Le premier qui nomme à la fois l'ouvrage et l'auteur est, à la vérité, Théophile, sixième évêque d'Antioche, vers l'an 170[1]; mais, autour de lui, se groupe une foule d'auteurs contemporains, ou un peu postérieurs.

En première ligne, nous trouvons saint Irénée[2], né dans l'Église de Smyrne, et disciple médiat de saint Jean, par son maître saint Polycarpe.

Nous trouvons ensuite Clément[3], représentant de l'Église d'Alexandrie; puis l'auteur du fragment de

* Sur les preuves intrinsèques de l'authenticité de cet évangile, voyez le traité de G. K. Maier, *die Aechtheit des Evangeliums nach Johannes* (1 vol. in-8°, 1854), p. 188-208.

[1] *Ad Autol.*, II, 22 : Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν ὁ Ἰωάννης λέγων · « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, » κ. τ. λ.

[2] *Adv. Hær.*, III, I, n. 1 :.... Ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων*. — * Citons aussi l'antique version latine de S. Irénée : « Posteà et Joannes Discipulus Domini, qui et suprà pectus ejus recumbebat et ipse edidit evangelium Ephesi Asiæ commorans. » Mais ce n'est pas seulement une phrase de S. Irénée que nous aurions à citer ici; ce sont des chapitres entiers. Voyez spécialement le XI° chapitre du III° livre, où le saint docteur réfute les Gnostiques par l'évangile de S. Jean.

[3] Ap. Euseb., *H. eccl.*, VI, 14*. — * « Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι Εὐαγγέλιον. » Τοσαῦτα ὁ Κλήμης. — Id est : « At Joannes omnium postremus cùm videret in aliorum Evangeliis ea quæ ad corpus Christi pertinent tradita esse, ipse divino spiritu afflatus spirituale Evangelium familiarium suorum rogatu conscripsit. Hactenus Clemens. »

Muratori, et Tertullien, deux témoins de la tradition romaine[1]. Les écrivains postérieurs, tels que Origène, Eusèbe, Grégoire de Nazianze, saint Épiphane, etc., seront cités en partie dans la suite; et il nous suffit de produire ici, comme les résumant, le témoignage de saint Jérôme[2] : « L'apôtre Jean.... écrivit le dernier son évangile, sur la demande des évêques d'Asie, contre Cérinthe et d'autres hérétiques, spécialement contre l'erreur des Ébionites, qui commençaient à se répandre, et qui prétendent que le Christ n'a pas existé avant Marie. »

IV. — Outre ces témoins, qui nomment expressé-

[1] Voici ce que dit le fragment de Muratori : « Quarti (um) evangeliorum Joanuis ex decipulis (discipulis). Cohortantibus condecipulis (condiscipulis) et episcopis suis dixit : « Conjejunate mihi odio (hodiè) triduo, el quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. » Eàdem nocte revelatum Andreæ ex Apostolis, ut, recognoscentibus cuntis (cunctis), Joannis (es) suo nomine cuncta describeret... Quid ergo mirum si Joannes tam constanter singulo etiam in epistulis suis proferat dicens in seme (1) ipsu (o) : « Quæ vidimus oculis nostris el auribus audivimus et manus « nostræ palpaverunt, hæc scripsimus (Cf. epist. I Joan., I, 1-3). » Sic enim non solum visurem (visorem) sed (se) el auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Dominus (i) per ordinem profitetur. » — « Denique, dit Tertullien, nobis fidem ex Apostolis Joannes et Matthæus insinuant, ex Apostolicis Lucas el Marcus instaurant, etc. (C. Marc., IV, 2). » Et plus loin (c. 5) : « Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis, quæ proindè per illas et secundum illas habemus, Joanuis dico et Matthæi... » Dans son traité contre Praxéas, il dit pareillement (c. 23) : « Hæc quomodo dicta sunt evangelizator et utique tam clarus discipulus Joannes magis quam Praxeas novit... » Suiven des citations de l'évaugile de S. Jeau.

[2] *De Vir. ill.*, c. IX : « Joannes apostolus, quem Jesus amavit plurimum, filius Zebedæi, frater Jacobi Apostoli quem Herodes post passionem Domini decollavit, novissimus omnium scripsit Evangelium, rogatus ab Asiæ episcopis, adversùs Cerinthum aliusque hæreticos et maximè tunc Ebionitarum dogma cousurgens, qui asserunt Christum antè Mariam non fuisse. » etc.

ment saint Jean, nous pouvons citer une autre série de témoins remontant jusqu'à l'Apôtre : ce sont les écrivains qui, sans nommer l'auteur du quatrième évangile, s'appuient cependant sur son autorité.

Ainsi, quelque temps avant Théophile, Tatien (*Orat. C. Græç.*, c. XIX) cite plusieurs passages de saint Jean[*]. Le maître de Tatien, saint Justin martyr, cite presque littéralement le passage de saint Jean touchant le Verbe divin[1], et rapporte les paroles de Jésus-Christ mentionnées dans saint Jean[2], III, 5 sq. Outre ce témoignage, nous trouvons dans l'épître à Diognète (c. VII, 13), et, en remontant plus haut encore, chez saint Ignace d'Antioche (*Ad Magnes.*, c. VIII), cette même doctrine du Verbe exposée à la manière de saint Jean, en des termes qui se rapportent évidemment à l'évangile de cet Apôtre. Les épîtres de saint Ignace font souvent allusion à cet évangile[3]. On peut

[*] On peut voir ces citations réunies dans le manuel de Kirchhofer : *Quellensammlung zur geschichte des Neutestamentlichen canons*, p. 151, et dans le traité de G. K. Maier, p. 72.

[1] *Apol.*, I, 6 : Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου,.... ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεὸν, λέγεται, κ.τ.λ. Cf. Joann., I, 1-3.

[2] Voici comment il s'exprime (*Apol.*, I, 61) : Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν. κ.τ.λ[*]. — [*] Kirchhofer a recueilli encore d'autres citations de S. Jean éparses dans S. Justin. V. *Quellensammlung*, p. 146, 147. Voyez aussi l'ouvrage de Semisch (*Die apostolischen Denkwurdigkeiten des Martyrers Justinus*, p. 155-205), ou celui de G. K. Maier, p. 74 et suiv.

[3] Ignat., *Ad Philad.*, c. VII : Ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ Θεοῦ ὄν. οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει. Cf. Joann., III, 8. — *Ad Rom.*,

encore invoquer le témoignage des disciples de saint Jean, saint Polycarpe [1] et Papias [2].

Après cela, il semble inutile de confirmer encore la tradition de l'Église par le témoignage des hérétiques de la première moitié du second siècle, comme Valentin et Héracléon [3].

V. — En dehors des Marcionites, qui avaient un intérêt particulier à déprécier l'Évangile de saint Jean [*], on ne trouve qu'une secte obscure (saint Épiphane l'a désignée ironiquement sous le nom d'*Aloges* [4]), qui ait osé contester l'authenticité des écrits de saint Jean, pour les attribuer à Cérinthe.

c. VII : ἄρτον Θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σὰρξ I. Χρου, τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Cf. Joann., VI, 35, 51. — *Ad Philad.*, c. IX. Cf. Joann., X, 7, 8, etc.

[1] *Ep. ad Philipp.*, c. VII : Πᾶς γὰρ ὃς μὴ ἂν ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν. Cf. I. Joann., IV, 3. Touchant ses relations avec S. Jean, voy. Iren., *Ep. ad Florin.*, Opp., t. I, p. 340.

[2] Ap. Euseb., *H. eccl.*, III, 39. — D'après S. Irénée (*Adv. hær.*, V, XXXIII, n. 4), Papias avait entendu parler S. Jean et était l'ami intime de S. Polycarpe [*]. — [*] On trouvera encore d'autres preuves extrinsèques de l'authenticité de notre quatrième évangile dans les ouvrages déjà cités de Kirchhofer (p. 142 et suiv.) et de G. K. Maier (p. 1-158).

[3] Iren., *Adv. Hær.*, III, XI, n. 7. — Les fragments du commentaire d'Héracléon (vers l'an 150) sur S. Jean, se trouvent chez S. Irénée, t. I, p. 563 [*]. — [*] Voyez, dans notre premier volume, un fragment de Hug, où les témoignages des hérétiques sont résumés, p. 382 et suiv.

[*] Bien qu'ils méconnussent l'*autorité* de cet évangile et cherchassent à la déprécier, il ne paraît pas néanmoins qu'ils aient contesté son *authenticité*. Voyez, dans notre premier volume (p. 421, 425, 426), ce que Tertullien nous apprend à ce sujet

[4] Epiphan., *Hær.* LI, n. 3. Il n'est pas facile de décider si ces adversaires de notre Évangile sont les sectaires que S. Irénée (*Adv. Hær.*, III, XI, n. 9) représente comme opposés aux Montanistes; car S. Epiphane ne dit presque rien de leur doctrine ; mais le peu qu'il en dit nous fait penser

Depuis trente ou quarante ans, la critique négative a repris la thèse des Aloges, et attaqué notre Évangile de la manière la plus frivole. La science positive doit apprécier ces sortes de choses à leur juste valeur; mais on ne peut pas lui imposer la charge d'enregistrer toutes les conjectures d'une critique aventurière, dont les coryphées ne manquent jamais de se réfuter les uns les autres. Qu'il nous soit donc permis de renvoyer, pour ces tristes détails, à des ouvrages spéciaux [1].

§ XVII.

TEMPS ET LIEU DE LA COMPOSITION.

I. — Les Anciens disent unanimement que saint Jean écrivit après tous les autres évangélistes [2]. Ce témoignage, qui sera confirmé par des raisons intrinsèques, nous force à placer la composition de son évangile après le martyre de saint Pierre et de saint Paul, c'est-

qu'ils s'attaquaient à notre Évangile dans l'intérêt de leur dogmatisme. — Il est vraisemblable que Théodote le corroyeur était de leur parti. Epiphan., *Hær.* LIV, n. 1.

[1] Voy. Adalb. Maier, *Comment. über d. Evang. Johannis*, Frib., 1843, p. 87-115. — Guerike, *Einl.*, p. 302 316. — Hug, *Einl.*, p. 205-228. On trouvera une réfutation très-bien faite des objections récentes, par Diotallevi, dans les *Annali delle scienze relig.*, serie secunda. Rom., 1850, vol. VIII, p 67-108; vol. IX, p. 247 274 *. — * Voyez aussi Tholuck, *Commentar zum Evangelium Johannis*, 7e édition (Gotha, in-8°, 1857); *Einleitung*, p. 18 et suiv.; le traité spécial de G. K. Maier, *die Aechtheit des Evangeliums nach Johannes* (1 vol. in-8°, 1854), et l'ouvrage moins récent, mais encore utile, d'Hermann Olshausen, *die Aechtheit der vier canonischen Evangelien* (1823), p. 216 et suiv.

[2] Iren., *Adv. hær.*, III, I, n. 1. — Clem. Al. ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 14 — Epiphan., *Hær.* LI, n. 12, 19. — Hieron, *de Vir. ill.*, l. c., etc.

à-dire après l'an 65 (Joann., xxi, 19). De la manière dont saint Jean parle des environs de Jérusalem (xi, 18; xviii, 1; xix, 41), on peut conclure que cette ville n'existait plus[1]. Néanmoins, il n'est guère possible de descendre beaucoup après l'an 70; car lorsque saint Jean écrivit son évangile, il avait encore autour de lui plusieurs disciples de N. S., entre autres saint André. Il y a donc plus de vraisemblance pour la dizaine qui suit l'an 70 que pour les dizaines suivantes (80, 90). Les motifs extrinsèques qui portèrent saint Jean à écrire existaient d'ailleurs dès la fin de la vie de saint Paul. Il paraît donc peu probable que saint Jean, comme le dit saint Épiphane, ait écrit à l'âge de quatre-vingt-dix ans (*Hær.* li, n. 12).

II. — Quant au *lieu* où cet évangile fut écrit, la majorité des voix, avec saint Irénée, désigne la ville d'Éphèse[2]. Les témoins en faveur de Patmos[3] sont moins nombreux, et moins anciens; ils avouent d'ailleurs que la publication se fit à Éphèse[4].

[1] A la vérité, S. Jean dit (v, 1): Ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, κ. τ. λ. Mais le reste de la description de la piscine indique une chose qui a existé dans le temps passé; le mot ἔστιν ne prouve donc rien ici, d'autant que la source dont il s'agit subsista même après la destruction de Jérusalem (Hug., *Einl.*, II, p. 261. — Chrysost., *Hom.* LXIX, n. 1; *Hom.* LXXVI, n. 2, *in Matth.*). Les suscriptions des manuscrits mettent souvent la date de cet évangile trente ou trente-deux ans après l'Ascension, et placent l'exil de S. Jean sous le règne de Néron.

[2] Iren., *Adv. hær.*, III, i, n. 1. Les post-scriptum de la Pechito et de la version copte nomment expressément Ephèse.

[3] Theophyl., *Com. in Joann. Proœm.* Beaucoup de *post-scriptum* de manuscrits bibliques disent la même chose.

[4] *Synops. S. Script.* ap. S. Athanas, t. II, p. 202: Τὸ δὲ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον ὑπηγορεύθη ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου,.... ὄντος ἐξορίστου ἐν

III. — Cet évangile, destiné d'ailleurs à l'Église universelle[1], fut adressé, d'une manière spéciale, aux Églises de l'Asie Mineure et à leur métropole, Éphèse, où saint Jean avait surtout travaillé, et dont les besoins le déterminèrent à écrire. Les principales sont nommées et caractérisées au commencement de l'Apocalypse.

§ XVIII.

OCCASION ET BUT.

I. — Le quatrième évangile rapporte les enseignements et les actions de N. S. à un point de vue déterminé. Comme la conclusion du livre nous l'apprend, l'auteur se proposait d'établir un principe dogmatique, à la confirmation duquel son récit est destiné.

Voici ce que nous trouvons, à ce sujet, dans la tradition : Clément d'Alexandrie[2], d'après le témoignage d'évêques plus anciens (*τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων*), rapporte ce qui suit : « Considérant que les autres évangélistes s'étaient attachés à faire ressortir le côté humain extérieur de l'Homme-Dieu, Jean, à la prière des amis qui l'entouraient, et poussé par l'Esprit divin, composa un évangile spirituel. » L'auteur du

Πάτμῳ τῇ νήσῳ, καὶ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐξεδόθη ἐν Ἐφέσῳ διὰ Γαΐου τοῦ ξενοδόχου. — De même Dorothée (*Bibl. Max. PP.*, t. III, p. 421) et Suidas. — Cf. R. Simon, *Hist. crit.*, vol. I, p. 102. — Hug, *Einl.*, II, p. 254 et suiv.

[1] Gregor. Naz., *Carm.* XII, v, 33 (t. II, p. 261) : Πᾶσι δ' Ἰωάννης (ἔγραψε) κῆρυξ μέγας, οὐρανοφοίτης.

[2] Apud. Eus., *Hist. eccl.*, VI, 14. Voyez ci-dessus, p. 94, en note.

fragment de Muratori[1], contemporain de Clément, nous apprend quels étaient les hommes qui entouraient saint Jean : « ses *condisciples* et évêques le pressant d'acquiescer à leur prière, il leur dit : « Jeûnez « avec moi pendant trois jours, et nous nous commu« niquerons mutuellement ce qui aura été révélé à « chacun de nous. » Pendant la nuit, il fut révélé à André, l'un des Apôtres, que Jean devait tout écrire sous son nom, avec l'approbation de tous les autres (recognoscentibus cunctis). » Saint Jérôme raconte la même chose en des termes plus généraux[2].

Cet évangile fut donc composé sous l'impulsion de personnes auxquelles l'auteur et les choses qu'il devait raconter étaient bien connus. C'étaient d'abord des *disciples* de Notre-Seigneur, et, parmi eux, André, l'un des Apôtres. Qui pouvait mieux vérifier ce récit? Des évêques, successeurs immédiats des Apôtres, concoururent aussi par leurs prières à provoquer la publication de cet évangile. Il résume donc le *témoignage collectif* d'un groupe entier de disciples du Sauveur et d'Apôtres, ayant saint Jean à leur tête. Cela nous explique la conclusion du livre (Joann., XXI, 24), qui est une espèce de reconnais-

[1] Voyez ci-dessus, p. 95, en note.

[2] Hieron., *de Vir. ill.*, l. c. — *Comm. in Matth.* Prolog.: « Joannes, quum esset in Asiâ, et jam tunc hæreticorum semina pullularent, Cerenthi et Ebionis et ceterorum, qui negant Christum carne venisse,.... coactus est ab omnibus pœnè tunc Asiæ episcopis et multarum Ecclesiarum legationibus, de divinitate Salvatoris altius scribere..... Et ecclesiastica narrat historia : quum à fratribus cogeretur ut scriberet, ità facturum se respondisse, si indicto jejunio in commune omnes Deum precarentur. Quo expleto, revelatione saturatus, in illud prœmium cœlo veniens erupit : *In principio*, » etc.

sance formelle : « Ce disciple est celui qui rend témoignage de ces choses et qui a écrit ceci; et *nous* savons que son témoignage est vrai. » Nous avons là, pour ainsi dire, la signature confirmative des compagnons de saint Jean mentionnés dans ces paroles du premier chapitre (I, 14) : « et *nous* avons vu sa gloire, » de même que dans l'épître dédicatoire (I, 1, sqq.) : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons regardé, ce que nous avons touché de nos mains, au sujet du Verbe de vie,.... ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous entriez en société avec nous. »

II. — Quelles étaient les circonstances qui réclamaient de la part de l'Apôtre un nouveau témoignage sur Jésus-Christ? Les sources qui peuvent nous fournir la réponse à cette question sont les Actes des Apôtres, une partie des Épîtres de saint Paul et des Épîtres catholiques, mais surtout les écrits de saint Ignace d'Antioche et de saint Irénée.

Saint Paul fut, comme on sait, le principal fondateur des églises d'Éphèse et de l'Asie Mineure[1]. Il commença à jeter dans ces contrées les semences de l'Évangile dès son premier voyage dans le nord de l'Asie Mineure (Act., XIII, 51 ; XIV, 6). Sa seconde tournée évangélique fut un peu moins fructueuse de ce côté (Act., XVI, 1-8). Mais, après son retour d'Achaïe, il

[1] Iren., *Adv. hær.*, III, III, n. 4.

donna tous ses soins aux Ioniens (Act., xviii, 21 ; xix, 1 sqq), et prit Éphèse pour centre de son activité. Sa prédication, continuée pendant trois ans, fut tellement couronnée de succès, « que tous les habitants de l'Asie, Juifs et Grecs, entendirent la parole de Dieu » (Act., xix, 10) ; et qu'à la fin les païens conçurent des inquiétudes sérieuses pour le culte de Diane, auquel la ville devait sa prospérité et sa renommée (Act., xix, 24). L'Évangile se répandit dans les provinces environnantes et sur les îles habitées par les Ioniens; en sorte que, bientôt après, saint Paul put écrire aux Romains qu'il regardait sa tâche comme terminée dans ce pays (Rom., xv, 23).

III. — Si, d'un côté, la prédication de saint Paul fut accueillie docilement dans ces contrées, elle y rencontra de l'autre une résistance prononcée (Act., xix, 8 sq. cf. I Cor., xvi, 9 ; II Cor., i, 8). Ce qui lui procura surtout des adhérents à Éphèse, ville renommée par ses savants et ses magiciens[1], ce fut l'éclat des miracles qu'il opérait (Act., xix, 11-20). Mais cet éclat, qui précédemment avait attiré le magicien de Samarie (Act., viii, 13), attira aussi à Éphèse bien des gens dont « le cœur n'était pas droit devant Dieu » (Act., viii, 21). Il frappa surtout des Juifs qui possédaient une certaine culture scientifique, et qui, se faisant baptiser par la seule raison qu'ils croyaient que Jésus était le Christ, avaient, quant au reste,

[1] Chrysost., *in Ephes.* Argum., t. XI, p. 1 sq.

une foi plus ou moins suspecte. N'ayant qu'une idée très-imparfaite du Messie et de son royaume, ils n'étaient pas non plus assez dociles pour recevoir sans préjugés l'enseignement des Apôtres, et se soumettre humblement à ce qu'on leur annonçait sur la personne et la mission de Jésus-Christ, et sur la doctrine de salut qu'il était venu apporter aux hommes. Se croyant supérieurs aux Apôtres, ils prétendaient expliquer la doctrine apostolique par leur prétendue science (*gnose*). En voulant ainsi transformer scientifiquement le Christianisme, ces hommes présomptueux, qui possédaient à peine les premiers éléments des mystères, perdirent toute foi dans un triste naufrage (I Tim., vi, 20, 21). Cette manie de transformer scientifiquement le dogme chrétien se répandit, comme une épidémie, parmi les Juifs orientaux convertis au Christianisme. Le mal était d'autant plus inquiétant, que cette classe de chrétiens se croyait appelée à instruire les autres, et, pour gagner de nombreux disciples, déviait facilement de la vérité évangélique.

IV. — Les premiers symptômes de ce mal se déclarèrent sous les yeux mêmes de saint Paul. Dans ses Lettres pastorales, il se plaint amèrement de la perversité de certains hommes qui voulaient se poser en docteurs, et qui n'entendaient pas eux-mêmes ce qu'ils disaient (I Tim., i, 3-7). Il se vit forcé d'intervenir, avec son autorité, contre les adhérents de cette *science* (ou *gnose*) mensongère (I Tim., i, 19 sq ; vi, 20, 21). Et, quand il s'éloigna pour la dernière fois de l'Asie Mi-

neure, il ne dissimula pas aux évêques d'Éphèse et des autres églises les dangers qu'il redoutait de ce côté-là pour sa jeune plantation (Act., xx, 28-31). Les épîtres qu'il envoya bientôt après de Rome en Orient, étaient relatives à ces novateurs, qui tentaient de faire école. L'extension que le mal avait déjà se révèle aussi dans les épîtres catholiques, surtout dans la seconde de saint Pierre et dans celle de saint Jude. Elles contiennent en effet des plaintes amères contre ces *faux docteurs* gonflés d'orgueil, qui non-seulement détournaient de leur vrai sens les vérités de la foi, mais corrompaient aussi les mœurs des fidèles et tendaient à se propager dans l'Église, comme une *gangrène* dévorante.

V. — C'est contre cette propagande gnostique que furent dirigés les écrits de saint Jean. Le fil qui nous conduit directement à connaître le véritable état des choses se trouve dans les épîtres de cet Apôtre, surtout dans la première. Cette épître n'est que la préface avec laquelle saint Jean et les hommes d'autorité qui étaient autour de lui introduisirent le quatrième Évangile dans les églises auxquelles ils l'adressaient. Elle nous explique les circonstances qui occasionnèrent la composition de cet Évangile.

L'auteur ne prétend pas apporter des vérités inconnues : il sait, dit-il, que les chrétiens auxquels il s'adresse ont eu, dès le commencement de leur conversion, une vraie connaissance de la doctrine chrétienne. Son but est seulement de les confirmer dans ce qu'ils ont reçu et de les prémunir contre les efforts de cer-

tains hommes qui cherchent à les induire en erreur (I Joann., II, 20-27). Il appelle ces hommes des antechrists, en faisant allusion à une prophétie de Notre-Seigneur (Matth., XXIV, 24). Ce ne sont pas toutefois des ennemis du dehors qui attaquent ouvertement Jésus-Christ, mais des hérétiques sortis du milieu même des fidèles, et qui se détachent de la communauté par leurs doctrines particulières (I Joann., II, 18-19; II Joann., IX). Ces antechrists ayant continuellement à la bouche le mot magique de *science* (γνῶσις), l'Apôtre donne aux fidèles les signes caractéristiques de la vraie science, et leur montre que cette science, dont ils possèdent déjà le trésor, n'a besoin ni d'être complétée, ni d'être transformée par la *gnose* prétendue de ces hérétiques. — Il applique souvent, mot pour mot, à ces *séducteurs* des paroles dirigées par Notre-Seigneur contre les Juifs de Jérusalem ; d'où il semble ressortir qu'eux aussi étaient Juifs[1]. Si nous consultons l'Apocalypse, nous ne pourrons plus douter que les faussaires combattus par saint Jean ne fussent des Juifs mal convertis au Christianisme[2]. Toutes les épîtres de saint Paul confirment cette conjecture.

VI. — Suivant ces Gnostiques, Jésus et le Christ étaient deux personnes distinctes ; Jésus n'était pas non plus une même personne avec le Fils de Dieu (I Joann., II, 22, 23 ; IV, 3, 15 ; V, 1, 5). En général, ces sectaires

[1] Cf. Ep. I Joann., II, 23 ; Evang., VIII, 19. — Ep. I Joann., IV, 6; Evang. VIII, 42, 47. — Ep. I Joann., IV, 9 ; Evang., III, 16, etc.
[2] Voyez l'Apoc., II, 2, 9; III, 9, etc.

refusaient au Fils de Dieu une personnalité propre; c'est pourquoi ils niaient le témoignage que Dieu même avait rendu sur ce point, en donnant Jésus comme son fils (I Joann., v, 10; Cf. Ev. Joann., III, 33; v, 36; x, 35-38, etc.). Ils étaient donc conséquents lorsqu'ils niaient que le Fils de Dieu, procédant du Père, fût « apparu personnellement dans la chair, » ou, en d'autres termes, « se fût incarné » (I Joann., IV, 2, 9; v, 20. II Joann., 7). Ces erreurs arbitraires tendaient à fausser, ou même à détruire totalement la doctrine que les Apôtres avaient mission d'établir (I Joann., v, 23; IV, 2, 9, 14; v, 5, 13, 20). Elles étaient communes à la plupart des hérétiques judaïsants. Les autres erreurs de ces sectaires sur la vie, la passion, l'œuvre totale de Jésus-Christ et ses relations avec les fidèles, étaient d'accord avec ces prémisses.

VII. — Voilà ce que nous apprenons de saint Jean au sujet de ses adversaires. Il n'était pas de son sujet de nommer les inventeurs, ou les propagateurs de ces doctrines. Ils étaient d'ailleurs trop nombreux, trop divers et trop peu distincts, pour qu'on pût les désigner personnellement. Saint Ignace, martyr, qui continua la lutte après saint Jean, garde le même silence à cet égard. Le troisième champion de la vraie tradition, saint Irénée, s'est plus que tout autre attaché à combattre l'erreur, d'après les propres écrits des sectaires; il nous apprend le nom d'un de ces *nombreux antechrists*, contre lesquels saint Jean avait à lutter. Il s'appelait Cérinthe, était juif de nation, et

s'était peut-être formé à Alexandrie; on ne sait pas en quel lieu il se fit chrétien. Il se trouvait à Éphèse en même temps que saint Jean[1], et y enseignait un système de théologie et de christologie, dont voici les points principaux :

1° Le monde n'a pas été créé par le Dieu principe, mais par une Puissance très-inférieure à cet Être suprême, qu'elle ne connaît même pas.

2° Jésus n'est pas né d'une vierge (cela est impossible); fils de Joseph et de Marie, il a été engendré comme les autres hommes, et ne s'est élevé au-dessus d'eux que par sa vertu, sa pénétration et sa sagesse.

3° Après le baptême, l'Être primitif et souverain fit descendre en Jésus le *Christ*, sous la forme d'une colombe; à partir de ce moment, Jésus annonça le Père inconnu et opéra des miracles.

4° Finalement, le Christ se sépara de Jésus, qui souffrit la mort et ressuscita; quant au Christ, il n'eut aucune part à la passion, parce qu'il est d'une nature incorporelle.

Voilà ce que nous apprend saint Irénée[2]. Cette chris-

[1] D'après S. Épiphane (*Hær.* XXVIII, n. 2), Cérinthe était juif, et du nombre de ceux qui s'opposèrent violemment à S. Pierre (Act., xi, 3) et à S. Paul (Act., xv, 2; Gal., ii, 3) en faveur de la circoncision. S. Jean Damascène compte aussi les Cérinthiens parmi les sectaires judaïsants (*de Hæres.*, VIII). — S. Irénée (*Adv. hær*, III, iii, n. 4) nous a conservé, d'après le récit de S. Polycarpe, une anecdote caractéristique. S. Jean étant un jour sur le point d'entrer dans une maison de bain à Éphèse, apprit que Cérinthe s'y trouvait; aussitôt il exhorta ses compagnons à fuir. « La maison, dit-il, peut s'écrouler, puisque l'ennemi de la vérité s'y trouve. »

[2] *Adv. hær.*, I, xxvi, n. 1. Les mêmes données se retrouvent, avec plus d'étendue, au livre III, xi, n. 1. S. *Épiphane* nous les offre aussi presque dans les mêmes termes (*Hær.* XXVIII, n. 1).

tologie était, pour le fond, identique à celle des *Ébionites;* seulement cette dernière donnait encore moins de valeur à l'union d'un Être divin (le Christ) avec Jésus, au moment du baptême[1]. Mais, en général, c'étaient partout les mêmes aberrations que saint Jean a qualifiées de doctrines « antichrétiennes » dans son épître, et qu'il a combattues directement par son évangile. Saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jérôme, et tous ceux qui ont écrit sur l'origine de cet évangile, parlent à ce sujet comme saint Irénée et saint Épiphane[2].

[1] Cf. Iren., *Adv. hær.*, I, XXVI, n. 2 et V, I, n. 3 : « Vani autem et Ebionæi unionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, » etc. — Tertull., *de Carne chr.*, c. VI : « Poterit hæc opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantùm ex semine David, non idem et Dei Filium constituit Jesum. — Cf. Orig., *Hom. XVII, in Luc.* On trouvera plus de détails dans S. Épiphane, *Hær.* XXX. On y lit entre autres choses, c. II : Ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρὸς, τουτέστιν τοῦ Ἰωσὴφ, τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι. C'était au moins l'opinion d'Ébion que le Christ avait été engendré comme ψιλὸς ἄνθρωπος; ses successeurs modifièrent cette opinion dans le sens gnostique (*Ibid.*, c. III et c. XXXIV); en tout cas, ils restaient encore au-dessous de Cérinthe, c. XVIII : Τὸν δὲ Χριστὸν προφήτην λέγουσιν τῆς ἀληθείας, καὶ Χριστὸν υἱὸν Θεοῦ κατὰ προκοπὴν καὶ κατὰ συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης. Voyez aussi les Homélies de Clément, l'un des principaux écrits composés dans l'intérêt de cette secte. *Ibid.*, c. XV.

[2] Iren., *Adv. hær.*, III, XI, n. 1 : « Hanc fidem annuntians Joannes, Domini discipulus, volens per Evangelii annuntiationem auferre eum, qui à Cerintho inseminatus est hominibus, errorem, et multò priùs ab his qui dicuntur Nicolaitæ, qui sunt vulsio ejus, quæ falsò cognominatur *scientia*,.... et regulam veritatis constituere in Ecclesiâ, inchoavit in eâ, quæ est secundùm Evangelium doctrinâ : *In principio erat Verbum,* » etc. Epiphan., *Hær.*, LXIX (Arianorum), n. 23 : Διὸ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐλθὼν ὁ μακάριος καὶ εὑρὼν τοὺς ἀνθρώπους ἠσχολημένους περὶ τὴν κάτω Χριστοῦ παρουσίαν, καὶ τῶν μὲν Ἐβιωναίων πλανηθέντων διὰ τὴν ἔνσαρκον Χριστοῦ γενεαλογίαν ἀπὸ Ἀβραὰμ καταγενομένην καὶ Λουκᾷ ἀναγομένην ἄχρι τοῦ Ἀδάμ· εὑρὼν δὲ τοὺς Κηρινθιανοὺς καὶ Μηρινθιανοὺς ἐκ παρατριβῆς αὐτὸν λέγοντας εἶναι ψιλὸν ἄνθρωπον,.... ἄρχεται ἀνακαλεῖσθαι, ὡς εἰπεῖν, τοὺς πλανηθέντας·.... οὐκ ἔστιν οὕτως, οὐκ ἔστιν ἀπὸ Μαρίας μόνον ὁ Θεὸς Λόγος,....

Le principe fondamental de ces Gnostiques, comme des Alexandrins, était un *Monisme* outré. Ces sectaires ne croyaient jamais concevoir l'Unité Divine d'une manière assez abstraite, assez dégagée de toute relation. Ils attribuaient donc la production du monde à des Forces ou Puissances intermédiaires émanées du premier Principe. Parmi ces Forces, un Æon, appelé tantôt Λόγος, tantôt *le Christ supérieur*, occupait une des premières places. Ce Λόγος, ou Verbe, s'unit, d'une manière transitoire, avec Jésus, qui devint ainsi le Christ, en un certain sens, mais non toutefois *personnellement*. En général, ces sectaires ne voulaient pas entendre parler d'union hypostatique, parce qu'ils n'attribuaient pas aux Forces (Αἰῶνες) émanées de l'Être suprême une personnalité proprement dite.

La doctrine de ces hérétiques sur le salut était en harmonie avec ces prémisses. D'après Cérinthe, la Rédemption se réduisait à ceci : — Jésus avait annoncé la Vérité, ou « le Dieu inconnu ; » tout au plus il avait eu la gloire de vaincre les Puissances cosmiques, maîtresses du monde, qui arrêtaient l'essor de l'élé-

ἀλλ' ἐν ἀρχῇ ἦν, κ. τ. λ. — *Hær*, LI, n. 12. — Cyrill. Alex., *in Corder. Catenâ in Joann. Proœm.* : Μετὰ τὸν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν σταυρὸν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον, ψευδοδιδάσκαλοί τινες ὑπὸ τοῦ ἑαυτῶν πατρὸς ἐνεργούμενοι, τοῦ διαβόλου, ἔφασαν τὸν ἀΐδιον τοῦ Θεοῦ Λόγον τότε πρῶτον κεκλῆσθαι πρὸς ὕπαρξιν, ὅτε καὶ ἄνθρωπος ἐκ τῆς ἁγίας ἐτέχθη παρθένου. Συναχθέντες τοίνυν καὶ κατ' αὐτὸν γενόμενοι τῶν πιστευσάντων οἱ νουνεχέστεροι πρὸς τὸν τοῦ σωτῆρος ἀφίκοντο μαθητὴν, καὶ τὴν τοιαύτην ἀπήγγειλαν νόσον, καὶ παρεκάλουν σφίσιν αὐτοῖς καὶ τοῖς ἠπατημένοις χεῖρα προτεῖναι σωτήριον· διὸ ἐπὶ τὴν τοῦ παρόντος βιβλίου ἔδραμε συγγραφήν. — Cf. Hieron., *de Vir. ill.*, c. IX. — *Comment. in Matth. Prol.* — Tertull., *de Præscript.*, c. XXXIII.

ment *pneumatique* vers l'Être primitif; — le salut de l'homme ne reposait ni sur la foi en Jésus-Christ, ni sur les mérites de ce Rédempteur divin; la Rédemption consistait précisément dans la *connaissance* des relations entre Dieu, les Esprits et l'humanité; — chacun était racheté et avait conscience de son salut, dès qu'il était initié à cette grande révélation, source de toute *science*.

Essentiellement contraires aux dogmes apostoliques, ces erreurs attaquaient aussi la morale chrétienne jusque dans ses racines.

VIII. — Un autre système, qui comptait des adhérents parmi les Juifs de cette époque, essayait de résoudre par le Dualisme des Parses le problème capital de la Philosophie.

Suivant lui, le monde est sous l'influence de deux Principes opposés, quoique sortis d'une même source divine, le Principe de la Lumière et le Principe des Ténèbres; le monde matériel provient du Principe ténébreux, et par suite est mauvais en soi; le bon Principe doit finalement triompher de l'Esprit du Monde et délivrer les parcelles de lumières captives dans les corps. Alors commencera le règne de la Lumière. La création matérielle étant mauvaise, le corps est exclu du salut; une incarnation réelle du Verbe est impossible, et ce qui est raconté à ce sujet doit se réduire à une simple *apparence* (δοκεῖν).

Les sectateurs de ce dualisme reçurent en conséquence le nom de *Docètes*. Jésus était, à leurs yeux, le

Christ et le Fils de Dieu en personne; mais ils détruisaient le dogme catholique, en disant que le Christ ne s'était pas réellement incarné pour notre salut.

Cette fausse doctrine compta dès lors sans nul doute des adhérents parmi les hommes qui se disaient chrétiens, et se développa avec toutes ses conséquences dans la vie pratique. Cela ressort clairement des épîtres de saint Ignace[1]; et nous en trouvons des traces encore plus tôt. Les hérétiques, par exemple, contre lesquels saint Paul (II Tim., II, 8, 17) soutient la réalité de la résurrection comme de l'incarnation de Jésus-Christ, ceux qui, avec Philetus et Hymenæus, n'admettaient qu'une résurrection spirituelle par le repentir et le baptême[2], étaient certainement *Docètes*. La secte gnostique des *Nicolaïtes*, ou *Balaamites*, devait aussi appartenir à la même catégorie[3]; saint Pierre, saint Jude et l'Apocalypse disent en effet[4] « qu'ils reniaient le Seigneur qui les avait rachetés[5]. »

Saint Jean aussi les combat d'une manière ouverte. La formule : Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο est opposée plus

[1] Ignat. M. *ad Smyrn.*, c. II : Καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν (ὁ Χριστός) ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν· οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσι, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες. Cf., *ibid.*, c. IV, 5. *Ad. Trall.*, c. X, etc.

[2] Voy. Mack, *Commentar zu den Pastoralbriefen*, p. 457, 471 sqq. — Iren., *Adv. hær.*, I, XXIII, n. 5 ; II, XXXI, n. 2. C'était là une idée commune aux maîtres des écoles gnostiques, Simon, Ménandre, et plus tard Carpocrate, etc. — Cf. Tertull., *de Resurr. carnis*, c. XIX.

[3] Cf. Epiphan.. *Hær.* XXVI, n. 9. — Tertull., *de Præsc.*, c. XXXIII, 46. — Iren., *l. c.*, III, XI, n. 1-4.

[4] II Petr., II, 1, 15. Voyez S. Jude, 11; *Apoc.*, II, 6, 14.

[5] Voyez, sur le sens de cette formule, Ignat., *ad Smyrn.*, c. IV, 5 ; *ad Magnes.*, c. IX.

directement à l'erreur des Docètes qu'à celle de Cérinthe. — Que l'on considère, en outre, dans la première épître de saint Jean, ces paroles, I, 1 : Ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, κ. τ. λ.; — qu'on se rappelle enfin cet autre passage où saint Jean parle de l'eau et du sang qui sortirent visiblement du côté de Notre-Seigneur (XIX, 35; cf. I Joann., V, 6); — on conviendra que, suivant toute apparence, cet Apôtre avait en vue ces sectaires dans la composition de son évangile.

Il y a plus : saint Jean donne (I Joann., IV, 2-3; II Joann., 7) la profession de cette vérité « que Jésus-Christ est venu dans une chair véritable, » comme signe de la vraie foi, et la négation de cette vérité, comme marque du sentiment antichrétien. Nous trouvons dès lors cette formule dogmatique continuellement employée par les Pères contre ceux qui niaient que Jésus-Christ eût un vrai corps[1]. On ne peut donc guère douter que saint Jean n'ait voulu opposer son évangile aux erreurs des Docètes, quoique cela ne puisse pas se prouver bien rigoureusement par le témoignage des Pères.

Suivant une opinion moderne mise en vogue par H. Grotius, cet évangile aurait été composé plutôt contre

[1] Polycarp., *ad Phil.*, c. VII : Πᾶς γὰρ ὁ μὴ ὁμολογῶν, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι (Ignat., *ad Smyrn.*, c. V : μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον), ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν λέγῃ, μήτε ἀνάστασιν, μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ διαβόλου. Tout cela concerne uniquement les erreurs des Docètes. Voyez encore la formule de S. Ignat., *ad Ephes.*, c. VII : Ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός.

les disciples de saint Jean-Baptiste, qui honoraient leur maître comme le Messie[1]. Cette opinion n'a point de base suffisante. Il est vrai qu'un autre savant l'a remise sur le tapis, en l'appuyant de nouvelles recherches[2]; mais elle n'a pour elle aucun témoignage des Pères, et l'on ne peut invoquer en sa faveur qu'un petit nombre de passages mal entendus du Nouveau Testament. Nous pouvons donc nous dispenser de lui donner une plus longue attention.

IX. — Nous savons maintenant quels étaient les points de doctrine que la Gnose hérétique contestait ou niait, et qu'il importait de confirmer par un témoignage nouveau, clair et formel. Toutes ces vérités avaient sans doute été annoncées de vive voix et par écrit[3]. Aussi l'Apôtre déclare d'avance aux fidèles (I Joann. II, 21) qu'il n'écrit rien dont ils ne soient déjà instruits. Bien éloigné de vouloir proposer de nouveaux dogmes, il commence par repousser l'idée d'un pareil dessein. Toutefois il y avait urgence de publier ce nouveau témoignage. L'expérience avait assez montré que la prédication orale primitive et les documents évangéliques écrits jusqu'alors laissaient aux sectaires une carrière trop libre pour propager leurs erreurs, sous les dehors de la parole

[1] Cf. *Recognit. Clem.*, I, LIV, 60. C'est la seule trace qu'on trouve en ce sens chez les Anciens.

[2] Voyez les recherches du Suédois Norbert sur la secte des Zabiens répandus autour de la mer Rouge : *De religione et linguâ Sabæorum*, in Comment. societ., reg. Gott., 1782; et *Codex Nasaræus, Liber Adami appellatus, syriacè transcriptus et latinè redditus*. Lund., 1815, III vol.

[3] Cérinthe, comme toutes les sectes judaïsantes, suivait l'évangile de S. Matthieu.

apostolique. Il était temps d'intervenir avec l'autorité apostolique, et de préciser avec force ce que, dans les matières en question, il fallait croire pour être sauvé.

L'auteur définit tout à fait en ce sens le but qu'il avait en vue, lorsqu'il dit dans sa conclusion (xx, 30, 31): « Jésus a fait, à la vue de ses disciples, beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre ; *mais ceux-ci sont écrits, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ; et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom.* » Ces paroles sont un flambeau qui éclaire l'ensemble de cet évangile ; elles expliquent son contenu, l'agencement et la forme de son exposition; elles montrent la voie à suivre pour l'interpréter. La pensée qu'elles expriment est résumée plus brièvement dans la première épître de saint Jean, v, 20 : « Celui-ci (Jésus-Christ) est vrai Dieu et vie éternelle. »

§ XVIII.

PLAN, — CONTENU, — INTÉGRITÉ DU LIVRE.

I. — Le but que se proposait saint Jean explique aussi le choix des matériaux qu'il fit entrer dans son évangile.

Comme il se proposait de confirmer certains dogmes en particulier, il choisit de préférence dans la tradition apostolique les faits qui tendaient immédiatement à cette fin. Raconter les miracles, ou rapporter les discours de N. S. Jésus-Christ déjà consignés

dans les évangiles synoptiques, ne convenait pas à son dessein. Ces discours et ces miracles ne prouvaient pas assez formellement ce qu'il voulait établir; l'expérience l'avait démontré. C'est pourquoi saint Jean s'étend moins que les autres évangélistes sur les miracles: presque tous ceux qu'il rapporte concourent directement à son but, qui est de confirmer le témoignage de Jésus-Christ sur lui-même comme Christ, Fils de Dieu, dispensateur de la lumière et de la vie. Il ne s'agissait plus de démontrer que le Christ était apparu en Jésus; les Gnostiques l'admettaient comme les orthodoxes. Il s'agissait de déterminer le vrai sens du caractère divin qu'on reconnaissait en Jésus; il fallait établir la vraie notion de sa nature divine et de ses rapports avec le monde; il fallait préciser davantage les relations de sa nature divine avec sa nature humaine; il fallait enfin mettre en lumière le vrai but et les conséquences de sa venue dans le monde. C'est sur ces points que les Gnostiques prétendaient s'élever au-dessus de la tradition apostolique, et donner à leurs initiés une plus profonde connaissance du Christianisme. L'autorité de Jésus-Christ et sa parole pouvaient seules décider péremptoirement ces questions, rassurer les orthodoxes et isoler les hérétiques.

En résumé, il s'agissait de constater, par un témoignage authentique, de quelle manière Jésus avait parlé de lui-même et de sa mission dans le monde. Afin de donner à ce témoignage toute l'autorité possible, l'Apôtre le fit appuyer par les hommes vénérables qui

l'entouraient. C'est ce qu'on voit dans la conclusion du livre.

II. — Le but de l'évangéliste ne lui permettant pas de faire une relation continue, il choisit, dans les différentes époques, ce qui se rapportait directement à son but, à moins que cela n'eût été mentionné déjà par les autres évangélistes. Mais, pour sauvegarder les règles de l'histoire, au milieu de cet exposé abrupt, il s'attacha à bien indiquer le temps et le lieu où chaque événement s'était passé, de même qu'à faire ressortir les conjonctures qui pouvaient éclairer et confirmer ce qu'il racontait.

Son évangile, tout incomplet qu'il est d'ailleurs, nous fournit par suite une série d'indications chronologiques, qui permettent à l'interprète de suivre d'une manière sûre le fil des événements.

III. — Le plan de l'ouvrage se montre dès le début. L'Évangéliste supposant chez ses lecteurs une notion générale de l'Évangile, dirige tout d'abord leur attention sur les dogmes spéciaux qu'il se propose de faire ressortir principalement. Il commence par dire ce qu'est le Verbe, quels sont ses rapports avec le monde et l'humanité, comment on a accueilli son apparition sur la terre et quels sont les fruits de son incarnation. Puis vient l'exposition historique des actions et des discours qui doivent confirmer ces prémisses.

Cette narration commence (I, 15) par le témoignage que saint Jean-Baptiste rendit à Jésus devant une députation, puis devant ses propres disciples. Sous l'impression de ce témoignage, deux disciples de saint Jean-Baptiste, bientôt suivis de trois autres, se joignent à Jésus, qu'ils reconnaissent comme le Christ (I, 15-51). — Jésus quitte avec eux la Pérée,

pour se rendre en Galilée, où il opère le miracle des noces de Cana. Bientôt après, arrive la *première fête de Pâques*, qui donne à Jésus l'occasion de venger dans Jérusalem l'honneur de son Père, et d'opérer des miracles, par suite desquels beaucoup de Juifs croient en lui (II). — Un de ces Juifs (Nicodème) va trouver Jésus pendant la nuit, et apprend de lui que le royaume des cieux n'est accordé qu'à la condition d'une renaissance spirituelle, et que la mission du Fils de Dieu a pour but de sauver le monde par la foi (III, 1-21). — Après la fête, Jésus se retire et ordonne de baptiser en son nom. De son côté, saint Jean-Baptiste continue à baptiser; ce qui donne lieu à des explications et à un nouveau témoignage (III, 22-36). — L'accueil que Jésus reçoit en Judée excitant la jalousie, le Sauveur retourne en Galilée, en passant par Samarie. Près de Sichem, il se fait reconnaître comme le Christ par la Samaritaine, et trouve croyance même en Samarie (IV, 1-43). — A son retour en Galilée, il est bien accueilli, et opère dans cette contrée un second miracle sur le fils d'un fonctionnaire, à Capharnaüm (43-54).

Bientôt après, la fête des Purim ramène Jésus à Jérusalem. La guérison d'un malade au jour du sabbat exaspère les Juifs, qui menacent le Sauveur de le mettre à mort. Jésus se justifie, en disant qu'il est le Fils de Dieu, essentiellement égal à son Père, qu'il peut faire plus qu'il n'a fait, qu'il a le pouvoir de ressusciter les morts et de juger le monde. — A l'appui de ces vérités, il invoque la réalité notoire de ses miracles et le témoignage de l'Ecriture (V).

Il retourne ensuite en Galilée; et là, peu de temps avant la *seconde Pâques*, il rassasie une grande multitude avec quelques pains et deux poissons. Le jour suivant, prenant occasion de ce miracle, il promet, dans la synagogue de Capharnaüm, à ceux qui croient en lui, de leur donner le vrai pain du ciel, sa chair et son sang; sur quoi plusieurs de ses disciples l'abandonnent (VI).

Saint Jean ne dit rien de plus sur ce qui se passa durant le printemps et l'été de cette année. Il reprend sa narration à la fête des Tabernacles, qui avait lieu en automne. Jésus rentre à Jérusalem vers le milieu de la fête, et ses prédications excitent l'admiration. Il affirme que sa doctrine vient de Dieu ; beaucoup d'âmes croient à sa parole ; mais les princes des prêtres s'en indignent et se disposent à porter la main sur lui. Après l'histoire de la femme adultère, Jésus se rend de nouveau témoignage à lui-même en des termes de plus en plus précis. Il exhorte ceux qui s'attachent à lui à demeurer fermes, et leur promet de les délivrer. La contradiction qui s'élève alors, lui donne lieu d'affirmer plus formellement encore sa nature divine, et il est en péril d'être lapidé (vii-viii). A l'occasion du miracle de l'aveugle-né, il affirme qu'il est le protecteur et le sauveur de tous ceux qui s'attachent à lui par la grâce du Père (ix-x, 22). L'opinion publique se divise à son sujet, d'une manière de plus en plus décidée. Pendant l'hiver, à la fête de la Dédicace, les Juifs le somment de déclarer ouvertement s'il est le Christ. Il le déclare, en ajoutant qu'il est le Fils de Dieu, et qu'il a une même puissance et une même substance avec son Père. Là-dessus, on le menace de le lapider (x, 22-37).

Il se retire alors dans la Pérée, et, durant les mois suivants, il fait un voyage à Béthanie, près de Jérusalem, pour ressusciter Lazare; après quoi, il se retire dans la partie montagneuse de la Judée (xi). C'est de là que, peu de temps avant Pâques, il se rend à Béthanie, puis à Jérusalem, où le peuple l'accueille avec des cris de joie, et les gentils eux-mêmes viennent le saluer. — C'est par là que saint Jean termine l'histoire de la vie active et publique de Jésus (xii).

Ce qui vient ensuite se passa plutôt dans le cercle intime des Apôtres : c'est la dernière cène, et, après le départ de Judas, le discours d'adieu de Notre-Seigneur. Le divin Maître console ses disciples profondément affligés, en leur promet-

tant l'envoi du Paraclet, et en leur faisant entrevoir une seconde réunion, après une courte séparation. Il les exhorte à lui être fidèles, dans le combat qu'ils auront à soutenir contre le monde, et il promet un bonheur sans fin à celui qui aura persévéré. Il termine par une prière à son Père (XIII-XVII).

Puis vient l'histoire de la Passion. Jésus est saisi sur la montagne des Oliviers et mené chez Anne, où saint Pierre le renie. Le grand prêtre et les Pharisiens parviennent, non sans peine, à faire condamner Jésus au supplice de la croix par le procurateur romain. Nous trouvons ici, sur le crucifiement et ce qui suivit la mort du Sauveur, plusieurs détails que les autres Évangélistes n'ont pas rapportés (XVIII-XIX). L'histoire de la résurrection présente aussi quelques circonstances, et mentionne plusieurs apparitions de Jésus, qui ne sont pas dans les Évangiles synoptiques.

Là se termine l'histoire évangélique. L'appendice qui suit rectifie une tradition répandue parmi les fidèles au sujet de saint Jean, quelques paroles de Jésus-Christ mal entendues ayant fait supposer que cet apôtre ne devait pas mourir. La conclusion atteste la vérité de tout l'évangile qu'on vient de lire (XXI).

IV. — Pour compléter l'histoire du texte, nous devons dire quelques mots du passage qui renferme l'histoire de la femme adultère (VII, 53 — VIII, 11).

Son authenticité a été controversée parmi les Anciens, plus encore chez les Grecs que chez les Latins et les Syriens. Les manuscrits B. T. L. et beaucoup d'autres plus récents l'omettent entièrement*. Dans d'autres (E. S.), il est marqué de signes critiques. La Pechito, la version *Itala* (dans un grand nombre de copies), la ver-

* A. et C. ont des lacunes en cet endroit.

sion sahidique et celle de Philoxène, ne le donnent point. Les canons d'Eusèbe et les anciens Titres l'omettent pareillement, et pas un des Pères grecs n'en parle dans ses commentaires[1]. On objecte en outre qu'il offre une différence de style, que le contexte naturel est interrompu par son insertion, et que son contenu est étranger au but général de cet évangile[2].

[1] Euthymius Zig. (*Comm. in Joann.*) dit à ce sujet : Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν (VII, 53) ἄχρι τοῦ « πάλιν ἐλάλησεν » (VIII, 12) παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται · διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προσθήκη, καὶ τοῦτο τεκμήριον τὸ μηδὲ τὸν Χρυσόστομον ὅλως μνημονεῦσαι αὐτῶν. — Une ancienne scholie (dans le Cod. i) s'exprime ainsi : Τὸ περὶ τῆς μοιχαλίδος κεφάλαιον ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ, ὡς ἐν τοῖς πλείστοις ἀντιγράφοις μὴ κείμενον, μηδὲ παρὰ τῶν θείων πατέρων τῶν ἑρμηνευσάντων μνημονευθέν. — Plusieurs *Chaînes* renvoient ce passage après le ch. XXI.

[2] L'évangile des Hébreux renfermait une histoire semblable, ou plutôt, selon Ruffin, cette même histoire. V. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39. Cf. Maldonat, *in quatuor Evang. in h. l.*; — R. Simon, *Hist. crit.*, I, p. 142-151 ; — Hug, *Einleit*, II, 292 et suiv.; — A. Maier, *Comment.*, p. 19 et suiv. * — * Baronius, et quelques autres savants après lui, ont cru que l'histoire mentionnée par Eusèbe, d'après Papias, est différente de celle que rapporte S. Jean : Papias, en effet, parle d'une femme accusée de plusieurs crimes, au lieu que S. Jean parle simplement d'une femme adultère. « Mais, dit R. Simon, il n'y a guère d'apparence que Papias ait voulu désigner d'autre femme que la femme adultère, bien qu'il se soit servi de termes généraux. C'est ce qui a fait croire à plusieurs savants hommes que l'histoire de la femme adultère a été prise de l'évangile hébreu des Nazaréens, et qu'elle a été insérée ensuite dans l'évangile de S. Jean (*Hist. crit.*, I, p. 82). » Grotius suppose que les Nazaréens l'ajoutèrent à leur évangile hébreu, parce qu'elle venait des Apôtres ; que Papias ensuite et les autres disciples de S. Jean la mirent dans son évangile et que l'Église l'a approuvée, parce qu'elle était fondée sur une tradition apostolique (*Annot. in c.* VIII, *Joann.*). Jansénius, évêque de Gand, avait écrit la même chose avant Grotius (*Comm. in concord. ev.*, c. LXXVI); mais il proposait en même temps une autre hypothèse plus vraisemblable : c'est que S. Jean, après avoir écrit son évangile, y aurait lui-même ajouté cette histoire. On pourrait supposer aussi qu'en l'ajoutant, il aurait conseillé à ses disciples de ne pas l'insérer dans les exemplaires destinés à la foule.

Mais il n'y en a pas moins des preuves solides de son authenticité. D'abord, il compte en sa faveur la majorité des copies en majuscules (D, F, G, H, K, M, U, Γ). Saint Jérôme atteste qu'il se trouvait dans un *grand nombre* de copies tant grecques que latines[1]. A ces témoins favorables, il faut ajouter les *Constitutions apostoliques* (II, 24), la Synopse de saint Athanase, et plusieurs versions moins anciennes.

L'omission de ce passage, dans la lecture canonique, s'explique par son caractère, qui pouvait être une pierre d'achoppement[2]; et l'on ne doit pas s'étonner que,

[1] *Adv. Pelag.*, II, 6 : « In Evangelio secundùm Joannem in MULTIS *et græcis et latinis codicibus* invenitur de adulterâ muliere. » Ces copies toutefois étaient encore en minorité à cette époque *. — * « Il est certain, dit R. Simon, que le nombre des manuscrits grecs où cette histoire se trouve, surpasse de beaucoup ceux où elle n'est point; et des premiers il y en a de très-anciens..... On la lit, au moins depuis quelques siècles, dans toutes les églises grecques; car elle est contenue dans leur Lectionnaire des évangiles..... *L'Harmonie* d'Ammonius, où cette histoire se trouve, fournit une preuve d'autant plus concluante, que cet écrivain vivait pendant les premiers siècles de l'Église. On la lit aussi dans quelques exemplaires de la Pechito et dans les versions arabes. » (*Hist. crit.*, I, p. 147 et suiv.) S. Jérôme, S. Ambroise, S. Augustin, S. Léon, Sedulius, S. Pierre Chrysologue, Cassiodore et Euthymius, l'ont tenue certainement pour authentique; la plupart des manuscrits de l'Itala et de la Vulgate, environ deux cents manuscrits du texte grec en lettres minuscules, et un grand nombre d'Évangéliaires la donnent sans aucun signe de suspicion, ou de réprobation (Ad. Maier, *Einleit.*, p. 148). — Le silence des Pères qui ne l'ont pas citée ne prouve point qu'ils la tenaient pour apocryphe.

[2] August., *de Conjug. adult.*, II, 7 : « Hoc infidelium sensus exhorret, ita ut *nonnulli* modicæ fidei, vel potiùs inimici veræ fidei, METUENTES PECCANDI IMPUNITATEM DARI MULIERIBUS SUIS, ILLUD QUOD DE ADULTERÆ INDULGENTIA JESUS FECIT, AUFERRENT DE CODICIBUS SUIS. » — Ambros., *Apol. David*, II, 1 : « Profecto, si quis ea auribus otiosis accipiat, erroris incentivum incurrit. » — D'après Nicon (Cf. *Patr. app.*, edd. Cotel., I, p. 233), les Arméniens pensaient de même : Βλαβερὰν εἶναι λέγοντες τὴν ταύτην ἀκρόασιν.

n'étant point admis à la lecture publique, il ait été marqué comme non authentique (νόθον), d'autant plus qu'il manquait, pour la même raison, dans beaucoup de manuscrits *.

V. — Les objections élevées récemment contre le dernier chapitre ne méritent pas qu'on s'y arrête. Son authenticité est parfaitement garantie par des témoignages extrinsèques et par des raisons intrinsèques.

D'après ce que rapportent Clément d'Alexandrie et le fragment de Muratori, on est sans doute porté à

* « Après l'examen le plus approfondi, je n'hésite pas, dit M. Berger de Xivrey, à le considérer comme partie intégrante du texte primitif..... On peut admettre avec sécurité la conclusion par laquelle Scholz résume son examen détaillé du témoignage de tous les manuscrits sur ce passage : « Pericopam esse authenticam vix dubitari potest, cùm testes PLERIQUE ET « GRAVIORES eam tueantur, et rationes internæ ejusdem authentiæ faveant. » Les uns purent le retrancher par les motifs purement humains que S. Augustin signale, les autres par un sentiment de perfection surhumaine qui jugeait certaines fautes indignes de pardon. Ce passage continua à être noté comme suspect par un malentendu. » (*Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, p. 125-126.) M. B. de Xivrey donne des détails sur les Mss. de notre Bibliothèque impériale et sur les témoignages des Pères qui garantissent l'authenticité de ce passage; puis il termine en expliquant ainsi le silence de S. Chrysostome : « On conçoit aisément que la nature fort délicate du sujet ait pu engager l'orateur sacré, pour éviter tout scandale, à passer ces onze versets sous silence. D'ailleurs ce n'est pas le seul endroit dont il n'ait fait aucune mention. Son recueil d'homélies sur S. Jean, ainsi que l'a remarqué M. Dübner, avait un caractère polémique, et il ne s'attachait pas aux morceaux dont ne s'étaient pas occupés les adversaires qu'il combattait (p. 136). » — « Nul récit, dit M. Wallon (*De la croyance due à l'Évangile*, p. 226), nul récit n'a un plus grand caractère de sincérité. Comment donc concilier cette marque d'authenticité intrinsèque avec l'état des manuscrits? Peut-être on craignait que les femmes ne fussent plus tentées de s'appliquer les paroles de pardon du Sauveur que sa recommandation de ne plus pécher. Le texte fut donc moins lu dans les églises, bien qu'on le trouve marqué pour les fêtes de Ste Marie l'Égyptienne et de Ste Théodore d'Alexandrie, où il avait son application naturelle. »

croire que les Disciples qui étaient autour de saint Jean, lorsqu'il composa son évangile, exprimèrent, dans les versets 24-25, leur adhésion à son témoignage. Mais cela ne prouve absolument rien contre l'authenticité ou l'autorité de cet appendice.

§ XIX.

CARACTÈRE DE CET ÉVANGILE.

I. — Quand les Pères viennent à parler de cet évangile, ils ne tarissent pas dans leur admiration pour la grandeur des idées qu'il exprime d'une manière également simple et digne[1]. « Si les évangiles, dit Origène, sont la partie principale des écrits canoniques, l'évangile de saint Jean est comme la fleur de ces évangiles. Celui-là seul pouvait pénétrer à cette profondeur, dont la tête reposa sur la poitrine de Jésus, et auquel Jésus donna Marie pour mère. Cet ami si intime de Jésus et de Marie, ce disciple que Jésus traitait comme un autre lui-même, était seul capable des pensées et des impressions résumées dans ce livre[2]. »

Les modernes aussi rendent communément justice à

[1] Clem. Al. ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 14. — Epiphan., *Hær.* LI, n. 19. — S. Chrysostome (*Hom. II, in Joann.*, n. 3) fait un long parallèle entre S. Jean et les meilleurs philosophes grecs, pour montrer combien l'Apôtre les surpasse tous. Voyez aussi *Homil.*, I, n. 1.

[2] Orig., *Comment. in Joann.*, t. I, n. 6 (Opp., t. IV, p. 6). — S. Ambroise exprime une pensée analogue, *de Inst. Virg.*, c. VII : « Eadem (Mater Domini) Joanni evangelistæ est tradita, conjugium nescienti. Undè non miror, præ ceteris loculum divina mysteria, *cui præsto erat aula cœlestium sacramentorum.* »

la sublimité de saint Jean. Mais plusieurs cherchent à l'expliquer, en disant que la famille de Zébédée était dans l'aisance, ce qui lui permit de donner à ses fils une éducation plus soignée; ou bien encore ils prétendent que l'Apôtre fréquenta plus tard des hommes savants de l'Asie Mineure, dont le commerce influa sur ses idées dogmatiques.

D'abord, saint Jean (Act., IV, 13) n'avait pas plus de culture scientifique que saint Pierre[1]; quant à l'influence de la philosophie, nous verrons plus tard ce qu'il faut en penser.

Des Pères expliquent l'excellence de cet évangile d'une autre manière. Ce qui donna, disent-ils, à l'esprit de saint Jean cette impulsion sublime vers la lumière, c'est sa virginité perpétuelle. Elle fut le lien mystérieux de l'union qui exista entre Jésus et lui, la raison pour laquelle Jésus l'aima avec prédilection[2]; ce qui est exprimé symboliquement, lorsqu'il est dit que saint Jean reposa pendant la Cène sur la poitrine de Jésus, de la même manière, dit Origène, que le Verbe reposait dans le sein du Père[3]. Cet amour le mit à même

[1] Chrysost., *Hom. II, n.* 1, *in Joann.* — Origen., *in Joann.*, t. XIII, n. 53.

[2] Hieron., *C. Jovin.*, I, 26 : « Joannes, unus ex discipulis, qui minimus traditur fuisse inter Apostolos, quem fides Christi virginem repererat, virgo permansit; et ideò plus amatur à Domino et recumbit super pectus Jesu... Exposuit virginitas, quod nuptiæ scire non poterant. Et ut brevi sermone multa comprehendam doceamque, cujus privilegii sit Joannes : *à Domino virgine mater virgo virgini discipulo commendatur.* » Cf. *Ep. ad Princip.*, XCVI. Opp., t. IV, p. 780. — Ambros., *Exhort. virgin.*, c. v, n. 32. — Epiphan., *Hær.* LXXVIII, 10.

[3] Orig., *in Joann.*, t. XXXII, n. 13. — Ambros., *Epp.*, CI, II, ep. LXV ;

de voir plus profondément dans le cœur de son maître, et de déposer dans son œuvre ce qu'il avait puisé dans cette intuition.

II. — Ce n'était pas là du reste un fruit de sa nature, mais un fruit de la grâce ; ce n'était pas l'œuvre d'un moment, mais l'effet d'une action continue de l'Esprit-Saint. Jean et son frère Jacques, à qui son zèle procura la couronne du martyre, étaient dévoués à Jésus de cœur et d'âme ; mais il y eut d'abord en eux une imperfection que Jésus ne pouvait pas approuver (Luc, IX, 54). Leur attachement ne fut pas non plus toujours désintéressé, ce qui leur attira des réprimandes réitérées (Matth., XVIII, 20-28). Le feu de l'Esprit divin consuma ces imperfections, et Jean rendit, avec Pierre, un témoignage intrépide à Jésus-Christ dans le temple, puis devant le sanhédrin. Il mérita ainsi la dénomination prophétique de *fils du tonnerre*[1] ; et, bien qu'il ne respirât que l'amour pour les fidèles, il sut prendre un ton foudroyant, lorsqu'il fallut user de son autorité contre les détracteurs et les corrupteurs de la vérité.

III. — Les circonstances dans lesquelles saint Jean composa son évangile ne furent pas sans influence sur la teneur et le ton de son livre. Quand on parle de

« In Christi pectore recumbebat Joannes, ut de principali illo secretoque sapientiæ hausisse divina proderetur mysteria. » — Chrysost., *de Incomprehensibili*. Hom. IV, n. 3. — August., *de Consensu Evang.*, l. c. 4.

[1] Gregor. Naz., *Orat.*, XXXIV, c. XIII. Opp., t. I, p. 626 et t. II, p. 1005. *Carm. VIII ad Seleuc.*, v, 294.

ses relations avec les savants qui abondaient à Éphèse, on n'a pas tout à fait tort; car c'est à Éphèse que le Gnosticisme commença à s'insinuer dans l'enseignement du Christianisme; mais c'était moins pour se soumettre à la révélation que pour l'exploiter à son propre compte. On prétendait agrandir et compléter ce que les Apôtres, privés de culture intellectuelle, n'avaient pas pu, disait-on, élever à l'état de *science*. Nous avons vu comment ces spéculations défiguraient le dogme évangélique. Pour désabuser les âmes séduites par cette fausse science, il fallait que l'évangéliste la suivît sur le terrain où elle s'égarait, et que, s'élevant à un point de vue supérieur, il mît en lumière l'image vraie de Jésus-Christ et la notion exacte de son œuvre. C'est ce qu'il a fait. Le commencement et la fin des temps forment les lignes extrêmes du cadre où il montre l'action du Verbe incarné. Depuis l'Incarnation jusqu'à l'Ascension, la gloire du Dieu fait homme rayonnant partout donne à son tableau un caractère éminemment *spirituel*.

IV. — La Gnose n'altérait pas seulement l'idée de la personne du Christ, elle expliquait tous les mystères d'une façon hétérodoxe. Le témoignage de saint Jean devait donc s'étendre à des choses ordinairement réservées à la Catéchèse mystagogique. S'il était nécessaire de croire que Jésus était le Christ, Fils de Dieu, il ne l'était pas moins de croire que, par Jésus-Christ, Dieu donne aux fidèles la Vie éternelle. L'exposition de cette vérité forme précisément le côté mystique et la

partie la plus brillante du message de saint Jean. Les Gnostiques ravalant nos mystères, saint Jean ne pouvait plus se borner à ce que les autres évangélistes avaient dit, par exemple, sur le Baptême et l'Eucharistie. Pour conserver à ces grandes choses leur véritable signification, il les ramène toutes à leur dernier fondement, qui est l'Incarnation; et il montre ainsi clairement l'action du courant vital descendu de Dieu sur les hommes, pour les faire participer à la Vie divine. L'Apôtre exprime tout cela d'une manière si lumineuse, que bien des yeux en ont été éblouis. On a supposé que cette exposition si précise n'était que l'enveloppe d'un sens caché; mais cette erreur prouve que le point de vue de l'évangéliste était supérieur aux spéculations modernes, comme à l'ancienne Gnose.

V. — Le langage de l'Apôtre devait donc avoir une couleur toute spéciale. Nous ne parlons pas d'une grécité plus pure, mais de la sublimité et du caractère transcendant de l'exposition, où la forme s'harmonise admirablement avec le contenu. L'évangéliste emploie, selon les occurrences, tantôt les images, tantôt les expressions abstraites. Pour exprimer sa pensée avec toute la clarté possible, tantôt il la représente sous deux formes, l'une positive, l'autre négative; tantôt il insère des explications propres à l'éclairer sous toutes ses faces. Tout cela donne au style une physionomie d'autant plus extraordinaire, que, chez saint Jean, l'expression jaillissait immédiatement de la pensée, et se déversait dans le discours telle qu'elle venait de naître dans

l'esprit, sans se plier aux lois de la grammaire[1]. Tout cela réuni donne à l'expression et à l'exposition de saint Jean un élan et un charme extraordinaires. Le lecteur simple est captivé, et le savant éprouve le besoin d'étudier profondément cet évangile.

VI. — Du reste, ce que nous venons de signaler dans cet évangile n'est pas un fait totalement isolé dans le Nouveau Testament. Les *épîtres de saint Paul* sont, au point de vue du dogme et du style, une véritable introduction à l'évangile de saint Jean.

Saint Jean avait succédé à saint Paul dans l'administration des églises que ce dernier avait fondées en Asie. Un rapport analogue se remarque dans les écrits des deux Apôtres. Les épîtres de saint Paul aux Éphésiens et aux Colossiens et une partie de ses épîtres pastorales traitent tout à fait les mêmes questions dogmatiques que saint Jean.

Depuis Julien l'Apostat, on a souvent répété que saint Jean est le premier qui enseigna la divinité de Jésus-Christ dans le sens métaphysique; il serait bien plus vrai de dire que saint Jean a continué seulement sur ce point l'enseignement de saint Paul. Car tout ce que saint Jean nous enseigne sur l'existence éternelle du Verbe, sur sa consubstantialité avec le Père, sur la création de l'univers par le Fils de

[1] Origène a remarqué que cela rendait quelquefois embarrassante l'exégèse grammaticale. Dans un passage important de S. Jean (IV, 43), après avoir élucidé le contexte aussi bien que possible, il signale l'anomalie de la construction. *Comm. in Joann.*, t. XIII, n. 53 (Opp., t. IV, p. 267).

Dieu, sur l'incarnation du Verbe, sur sa mort expiatoire, sur la renaissance spirituelle, sur l'adoption des enfants de Dieu, sur l'unité du royaume du Christ, ou de l'Église, sur l'acquisition du salut par la foi, etc., tout cela se trouve exposé et développé, souvent en détail, dans les Épîtres en question. On pourrait même dire que l'Évangile de saint Jean est la confirmation authentique, par les paroles du Christ, de la doctrine enseignée et recommandée par saint Paul aux chrétiens de l'Asie, en opposition aux erreurs des Gnostiques.

Cette connexion entre la doctrine prêchée par saint Paul et le développement spéculatif de cette même doctrine par saint Jean est expressément indiquée dans la première épître de ce dernier (II, 24-27).

Ç'a été une disposition manifeste de la Providence que l'enseignement de l'Apôtre des Gentils, qui sans cesse eut à lutter contre les sectaires judaïsants, fût ainsi confirmé et complété par le disciple bien-aimé de Jésus, par l'Apôtre vénéré comme la *colonne* (Gal., II, 9) de l'Église primitive de Jérusalem; et cela, au moyen d'une promulgation éclatante des paroles de Jésus-Christ lui-même.

VII. — L'évangile de saint Jean est comme la fleur complétement épanouie du sénevé évangélique. Les circonstances, aussi bien que le caractère de l'auteur, concoururent à sa production. Le premier témoignage rendu à Jésus-Christ avait eu pour auteur saint Pierre; le dernier eut pour auteur saint Jean, premier compagnon de saint Pierre. Le témoignage de saint Pierre

avait eu la forme d'un simple énoncé; celui de saint Jean prit une forme développée et scientifique. Le terme moyen entre ces deux Apôtres est saint Paul, qui, dans ses Épîtres, posa les fondements de la science évangélique, perfectionnée ensuite par saint Jean. Ces trois Apôtres, dont les destinées furent toujours unies, contribuèrent ainsi à fonder, à élever et à couronner l'édifice évangélique, chacun selon la grâce qui lui fut accordée.

§ XX.

RELATION DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN AUX AUTRES ÉVANGILES.

I. — D'après une tradition qui remonte aux premiers temps, saint Jean connaissait les trois Évangiles déjà publiés, lorsqu'il résolut d'en composer un quatrième[1]. Il approuvait sans réserve l'exactitude de ses devanciers; seulement il trouvait des lacunes dans leur récit, spécialement en ce qui touche au début de la prédication du Sauveur, et il se proposa de combler ces lacunes[2]. On ne doit pas néanmoins dire avec Eusèbe que saint Jean s'est proposé partout de compléter les premiers évangiles.

Tout ce qui se trouve dans saint Jean depuis le chapitre I, 19,

[1] Clem. Al., ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 14.

[2] Euseb., *H. eccl.*, III, 24. S. Jérôme (*de Vir. ill.*, c. IX) répète la même chose, d'après Eusèbe.— Cosmas Indicopl., *Cosmogr. christ.*, V. (Gall., *Bibl. PP.*, t XI, p. 202.) — Théodore de Mops. pensait de même: *Caten. in Joann.*, edd. Corder. Proœm. — S. Épiphane émet une opinion un peu différente, *Hær.* LI, n. 14 sqq.

jusqu'au chapitre IV, 54, sert à combler la grande lacune historique que les autres évangélistes (Matth., IV, 11; Marc., I, 13; Luc., IV, 13) ont laissée entre le moment où Jésus revint du désert et celui où il commença sa prédication en Galilée. Les récits ne deviennent synchroniques qu'à partir du chapitre IV (IV, 43 sqq.), où saint Jean rapporte le retour de Jésus dans la Galilée.

Quand nous n'aurions pas le témoignage positif des Anciens, le texte même de saint Jean nous prouverait que cet évangéliste a connu les trois autres évangiles. Dès le premier chapitre (I, 32-43), en effet, il rapporte ces paroles du Précurseur : « Je vis l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et s'arrêter sur lui, » etc. Ces paroles ne trouvent point leur explication dans son livre, où l'on ne voit ni comment ni à quelle occasion cette apparition eut lieu. Il n'a même pas encore dit qu'il y ait eu une entrevue entre Jésus et saint Jean-Baptiste. Il suppose donc évidemment l'histoire du baptême déjà connue d'après les autres évangélistes. — Avant Eusèbe, on avait remarqué aussi ce passage du chapitre II, 11, où il est dit que le miracle de Cana, en Galilée, fut le commencement des miracles de Notre-Seigneur. On ne voit pas pourquoi l'évangéliste affirme ainsi que le miracle de Cana fut le premier, si ce n'est qu'il se propose de jeter du jour sur un point où les évangiles synoptiques paraissent en désaccord. — Un passage qui frappait encore plus les Anciens, c'est celui où notre évangéliste (III, 24) raconte que Jésus baptisait en même temps que saint Jean dans les environs de Salim; « en effet, ajoute-t-il, Jean n'avait pas encore été emprisonné à cette époque. » Or nulle part ailleurs l'évangéliste ne parle de l'emprisonnement de saint Jean-Baptiste. Quel besoin d'ailleurs de dire que saint Jean-Baptiste n'était pas enchaîné, puisqu'il est représenté prêchant librement à Ænon? Cette remarque (οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος, κ. τ. λ.) ne s'explique que par l'intention de compléter la narration des premiers évan-

gélistes, qui semblent terminer la mission de saint Jean-Baptiste dès que commence celle de Jésus. Saint Jean, pour préciser, indique une époque intermédiaire où le Précurseur n'avait pas fini ses prédications, quoique Jésus eût commencé les siennes. — Un indice plus significatif encore, c'est le passage où notre évangéliste, avant de raconter la résurrection de Lazare, nous fait faire connaissance avec ce personnage (Joann., XI, 1 sqq). Il indique d'abord le lieu de sa demeure : « Or il y avait un malade nommé Lazare, de Béthanie, du bourg dans lequel demeuraient Marie et sa sœur Marthe. » La demeure de ces femmes n'est-elle pas supposée connue du lecteur? Saint Jean ne parle en nul autre endroit de ces deux sœurs; il a donc ici en vue quelque autre récit. Lequel, si ce n'est celui de saint Luc, X, 38 et suiv.? — La personne de Lazare est ainsi déterminée (Joan. XI, 2) : « Lazare, le malade, était frère de Marie, qui avait oint le Seigneur avec un parfum et avait essuyé ses pieds avec ses propres cheveux. » Cette action de la sœur de Lazare, n'ayant pas été racontée dans les pages précédentes de saint Jean, ne pouvait servir à caractériser les personnages qu'au cas où elle se trouvait racontée ailleurs. Une action de ce genre est en effet rapportée par saint Matthieu (XXVI, 6) et par saint Marc (XIV, 3); seulement ils ne donnent pas le nom de la femme. Saint Jean l'a supposée connue d'après ces récits.

Nous pourrions facilement rapporter d'autres exemples encore. Mais ce que nous voulions prouver est si bien reconnu, qu'il n'est pas besoin de recourir à d'autres arguments. Nous n'avons même cité ces passages que pour jeter plus de lumière sur d'autres points de vue importants.

II. — Si partout saint Jean suppose l'existence des autres Évangiles, s'il a voulu les compléter, il ne faut plus s'étonner qu'il en diffère dans ses récits. Il est naturel qu'il suive le cours des faits là où les autres

l'ont perdu de vue, et qu'il passe sous silence ce que les autres ont raconté. Voilà pourquoi la scène historique de son Évangile n'est pas la même que celle des autres. Ceux-ci, par exemple, s'étendent presque uniquement sur la prédication de Jésus en Galilée, à partir de l'incarcération de saint Jean-Baptiste, tandis que saint Jean néglige presque entièrement cette prédication, pour rapporter d'abord ce qui se passa avant cette époque, depuis la tentation dans le désert. Pendant l'année de la prédication en Galilée, il rapporte seulement la guérison miraculeuse qui en marqua le commencement (Joann., iv, 45 sqq.), puis la multiplication des pains, comme introduction au discours prononcé à cette occasion par Jésus-Christ (Joann., vi, 4 sqq.). Quand Jésus-Christ abandonne la Galilée et va en Judée, le récit de saint Jean devient très-riche en détails (Joann., vii, 10, — x, 42); — il omet toutefois ce qui se passa durant le voyage et dans la Pérée, et rapporte presque uniquement ce qui eut lieu à Jérusalem. Lorsque les autres évangélistes suivent enfin le Sauveur à Jérusalem, saint Jean devient très-bref sur l'histoire des derniers jours qui précédèrent la Passion. — De même, dans le récit de la dernière Cène, il passe ce que les autres ont rapporté, à l'exception de ce qui regarde la trahison de Judas; il rapporte au contraire tout au long le dernier discours d'adieu. — Il agit encore d'une manière semblable dans le récit des faits qui remplirent la nuit et le jour de la Passion. On voit clairement qu'il cher-

che à combler les lacunes des autres récits et à lier ensemble les événements. L'interrogatoire devant le tribunal du grand prêtre se trouvant décrit par les autres évangélistes, saint Jean ne le touche qu'en passant; il rapporte au contraire l'interrogatoire préliminaire chez Anne et le renoncement de saint Pierre. Les autres évangélistes passent assez rapidement sur les procédés de Pilate. Lui, au contraire, nous montre Pilate faisant, avec insistance, des efforts pour sauver Jésus. L'histoire de la résurrection a reçu pareillement sous sa plume des additions et des éclaircissements importants.

Il n'est pas besoin de dire que, tout en complétant les autres évangélistes, saint Jean ne perdait pas de vue le but de son travail et s'arrêtait seulement aux événements qui se rapportaient à ce but.

III. — Par cela même que l'Évangile de saint Jean nous montre le Sauveur dans des circonstances dont les premiers n'ont pas parlé, le langage et la conduite de Jésus doivent y présenter un caractère nouveau.

En Galilée, près du lac de Génésareth et dans le désert, le Sauveur apparaît principalement comme *thaumaturge* et comme *docteur*. L'heure n'étant pas venue de révéler complétement sa divine origine, il défend de publier ses guérisons miraculeuses, et ne veut pas que ses disciples divulguent le secret de sa grandeur. En un mot, il s'enveloppe encore de mystère.

Il n'agit plus de même quand il se montre à la ville sainte. Là, il doit rendre témoignage de sa mission et faire pleinement connaître sa dignité. Tel était l'ordre

des conseils divins. C'est en effet à Jérusalem que le Christ se prononce de la manière la plus nette et la plus forte, en proportion de la résistance qui s'y produit. En Galilée, il avait répandu la semence de l'Évangile et achevé sa prédication sans beaucoup d'obstacles. Cette prédication reçut une confirmation solennelle et définitive dans le témoignage que le Fils de Dieu dut se rendre à lui-même, devant les autorités spirituelles et temporelles de la ville sainte.

Ainsi le portrait du Sauveur que nous offre l'Évangile de saint Jean est l'achèvement de celui que nous présentent les autres Évangiles.

§ XXI.

CHRONOLOGIE DES ÉVANGILES.

I. — Saint Jean parle de plusieurs voyages que Jésus fit à Jérusalem pendant sa vie publique; c'est un des points où il diffère des autres évangélistes. Chaque fois il indique les motifs qui engageaient le Sauveur à quitter la Galilée: c'étaient les fêtes des Juifs qui fournissaient l'occasion de ces voyages. La mention de cette circonstance sert beaucoup à mettre de l'ordre dans la chronologie évangélique.

Saint Jean parle nettement de trois fêtes de Pâques différentes pendant la vie publique de Jésus-Christ. La première eut lieu quelques mois après le baptême (Joann., II, 13); c'est à cette fête que Jésus chassa les vendeurs du temple. La seconde est celle que Jésus ne put pas célébrer à Jérusalem, parce que ses ennemis le menaçaient de mort (Joann., VI, 4). La troisième enfin est celle pendant laquelle eut lieu la Passion (Joann., XI, 55; XII, 1)[1].

[1] Cf. Petau, *de Doctrinâ temp.*, t. II, l. XII, c. XVII. C'est là le senti-

Avant cette dernière Pâques, Jésus assista à la fête de la Dédicace (Joann., x, 22), et encore auparavant à la fête des Tabernacles (Joann., vii, 2). Mais, entre la première Pâques et la seconde, l'évangéliste (v, 1) parle d'une *fête des Juifs*, dont il ne dit pas le nom. On s'est épuisé en conjectures, pour déterminer quelle était cette *fête des Juifs*. L'opinion la moins probable est celle qui voit dans cette ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων une quatrième fête de Pâques ; mais on a de bonnes raisons pour croire que la solennité en question est la fête des *Purim*, qui se célébrait vers le milieu du mois d'*Adar*, dernier mois de l'année religieuse des Juifs[1]. Si cette conjecture est juste, si l'on admet en outre que saint Jean n'a omis aucune des fêtes de Pâques qui tombèrent dans la période de la vie publique de Jésus-Christ, il s'ensuit que la vie publique du Sauveur ne dura guère plus de deux ans, et environ un quart d'année, qu'il faut compter depuis le baptême (en janvier) jusqu'à la première Pâques (Joann., ii, 13).

II. — L'événement le plus important pour l'harmonisation chronologique des évangiles est le miracle de la multiplication des pains, le seul qui soit rapporté à la fois par saint Jean et par les autres évangélistes (Matth., xiv, 13 sqq.; Marc, vi, 31 sqq.; Luc, ix, 10 sqq.), dans la période de la prédication en Galilée.

ment commun des Pères. Iren., *Adv. Hær.*, II, xxii, n. 3. — Orig., *C. Cels.*, II, 12. — Apollinaris Laod. ap. Hieron., *in Dan.*, IX, 24 (Opp., t. III, p. 1114). — Epiph., *Hær.* LI, n. 22. — Eusèbe, qui donne à la vie publique de Jésus-Christ trois ans et demi (par conséquent quatre Pâques), en se fondant sur les semaines d'années de Daniel, est presque le seul de ce sentiment parmi les Anciens. — Hieron., *l. c.* — S. Luc dit (vi, 1) : Ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων, κ. τ. λ. Cela indique sans doute le premier sabbat d'une octave pascale, et il nous semble très-vraisemblable que c'est ici la seconde Pâques de S. Jean (vi, 4); seulement le fait raconté ici paraît avoir été transposé, pour être joint à un fait semblable mentionné au verset 6.

[1] Voy. Wieseler. *Chronol. Synopsis der vier Evang.*, Hamb., 1843, p. 205 et suiv. — Hug. *Einl.*, II, 229.

Ce miracle, selon saint Jean (VI, 4), fut opéré immédiatement avant la seconde Pâques. Ce point d'arrêt une fois fixé, on est autorisé à mettre dans la première année, c'est-à-dire entre les deux premières Pâques, tout ce qui est raconté dans saint Matthieu, du chapitre IV, 12, au chap. XIV, 36, — dans saint Marc, du chapitre I, 14, au chap. VI, 56, — et dans saint Luc, du chapitre IV, 14, au chap. IX, 17, touchant la prédication et les actions du Sauveur en Galilée.

Après cette époque, depuis la seconde Pâques jusqu'à l'hiver, dans la seconde année, on mettra tout ce qui est rapporté par saint Matthieu, du chapitre XV, 1, au chapitre XIX, 1, — par saint Marc, du chapitre VII, 1, au chapitre X, 1, — et par saint Luc, au chapitre IX, 17-50 (saint Luc a laissé ici une lacune). — Tout cela se rapporte à la vie publique en Galilée, laquelle fut interrompue par deux voyages que Jésus fit à Jérusalem, le premier pour la fête des Purim (Joann., V, 1) et le second pour la fête des Tabernacles (Joann., VII, 2). Ce second voyage est très-probablement celui dont il est parlé dans saint Luc, IX, 51, et pendant lequel (Luc., X, 20, 38 sqq.) Jésus passa par Béthanie, dans le voisinage de Jérusalem. Le dernier voyage que fit Jésus de la Galilée à Jérusalem est celui dont il est parlé dans saint Matthieu, XIX, 1, dans saint Marc, X, 1, et dans saint Luc, XIII, 22 (Cf. XVII, 11), et qui eut pour occasion la fête de la Dédicace. Après cette fête, qui se célébrait au mois de décembre, Jésus ne retourna plus en Galilée, mais passa seulement les frontières de la Judée, pour se rendre en Pérée (Joann., X, 40, καὶ μετῆλθεν πάλιν), dans le lieu où il avait eu sa première entrevue avec saint Jean-Baptiste. C'est à ce séjour en Pérée, c'est-à-dire aux premiers mois de la troisième année, que se rapporte ce qui est raconté par saint Matthieu, XIX, 1 — XX, 17, par saint Marc, X, 1 — XI, 31, et par saint Luc, XVII, 11 — XVIII, 20. Jésus quitta seulement une fois Béthanie de Pérée, pour se rendre à Béthanie de

Judée et ressusciter Lazare (Joann., XI, 1 sqq.); mais il ne mit pas les pieds cette fois à Jérusalem, et ne retourna pas non plus en Pérée; il se retira vers le nord, dans le haut pays ou pays de montagnes, dans la ville d'Ephræm (Joann., XI, 54). Il ne quitta cette dernière retraite que peu de jours avant Pâques, pour se rendre à Jérusalem par la grande route, en passant par Jéricho (Joann., XII, 1; Matth., XX, 18; Marc., XI, 32; Luc., XVIII, 21).

III. — L'évangile de saint Jean nous fournit des données encore plus satisfaisantes sur la première année de la vie publique du Sauveur.

Après la mission préparatoire de saint Jean-Baptiste, après le jeûne et la tentation du Christ (Matth., III, 1 — IV, 11; Marc., I, 1-13; Luc., III, — IV, 13), les évangiles synoptiques laissent dans l'ombre l'histoire de Jésus, tant que le Précurseur se trouve encore sur la scène, pour annoncer l'avénement du Christ et disposer son peuple à le recevoir. Nous avons déjà dit que saint Jean combla cette lacune, en racontant les principaux événements de cette période. A cette époque se rapporte la partie de son évangile (I, 29 — IV, 54) où il raconte ce qui se passa depuis le séjour de Jésus au désert jusqu'à la première Pâques, et de là jusqu'au moment où Jésus retourna de Judée en Galilée. Ce retour, qui eut lieu au moins quatre mois avant Pâques (Joann., IV, 35), ce retour, disons-nous, l'emprisonnement du Précurseur et le commencement de la prédication en Galilée, tombent sous la même date. Lorsque ensuite, au mois d'Adar (février), Jésus alla célébrer la fête des Purim, la mission de saint Jean-Baptiste était finie; car Jésus disait en parlant de lui (Joann., V, 35) : « *C'était* une lampe ardente et luisante, et vous *avez voulu*, pendant une heure, vous réjouir à sa lumière. » On peut croire, d'après ces paroles, que saint Jean-Baptiste était déjà incarcéré au mois de décembre précédent, car son incarcération

dura probablement quelques mois, Hérode étant arrêté par la crainte, bien qu'il désirât beaucoup se débarrasser de cet incommode censeur (Marc., vi, 19 sq.). Lorsque Jésus, après avoir choisi ses Apôtres, parcourait les villes et les bourgades de la Galilée en prêchant, le prisonnier se trouvait au château de Mechærus[1], d'où il se faisait instruire de ce qui se passait (Luc., vii, 18; Matth., xi, 1). Il envoya de là demander à Jésus la confirmation de ce qu'il avait annoncé comme Précurseur. Mais quelque temps après, peu avant la seconde Pâques, il était mort (Marc., vi, 14; Luc., ix, 1-9).

Ainsi il fut décapité avant la seconde Pâques, mais pas longtemps auparavant; car ce fut à l'époque où Hérode Antipas célébrait la fête de son avénement au trône (γενέσια) (Matth., xiv, 6; Marc., vi, 21[2]); or, trente et un ans auparavant (l'an de Rome 750), Hérode le Grand, père de cet Antipas, avait légué la royauté à ses fils *peu de temps avant* la fête de Pâques. Notre assertion est donc aussi confirmée par ce renseignement.

IV. — Un grand nombre de Pères, et même les plus anciens, disent que la prédication (κήρυξις) du Seigneur ne dura qu'*une* année[3]. On leur a reproché cette assertion comme n'étant fondée sur rien et comme contredite évidemment (disait-on) par le témoignage de saint Jean. Cependant, si l'on se place au point de vue de ces Pères, on trouve qu'ils disaient assez vrai.

[1] Flav. Jos., *Antiqq.*, XVIII, vi, n. 2.

[2] Voy. Wieseler, *l. c.*, p. 293. Sur la différence entre γενέσια et γενέθλια, voy. Suicer. Thes. s. v. γενέθλια. — Si l'on veut que γενέσια signifie *anniversaire de naissance*, cette donnée perdra, il est vrai, son importance chronologique; mais le fait lui-même que S. Jean-Baptiste fut décapité peu de temps avant Pâques n'en demeure pas moins constant.

[3] Clem. Al., *Strom.* I, xxi, p. 407. — Origen., *Philocal.*, c. i. Id., *Hom.* XXXII, *in Luc.* (iv, 19). — Les Valentiniens soutenaient la même chose. Iren., *Adv. Hær.*, I, iii, n. 3. II, xxii, n. 1. — Au fond, tous ceux qui mettent la mort de Notre-Seigneur à la quinzième année du règne de Tibère sont de cette opinion.

Si l'on ne considère, en effet, que le temps pendant lequel Jésus parcourut les villes et les villages, en annonçant le royaume de Dieu, on trouve que cela ne dura pas plus d'une année, ou guère plus d'une année. C'était, pour nous servir de l'expression de Jésus-Christ lui-même, l'*année jubilaire* (ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτὸς), qu'il avait mission d'annoncer et de réaliser. Sa prédication commença à peu près au mois de décembre, et finit au mois de décembre (suivant), en l'année où il se rendit dans la Pérée (Matth., xix, 1). Le commencement et la fin de cette période sont marqués avec précision dans saint Matthieu, lorsqu'il dit, au chapitre iv, 17 : καὶ ἀπὸ τότε (il s'agit de l'incarcération de saint Jean-Baptiste) ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν (Marc, i, 14) τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ; et ensuite, au chapitre xix, 1 : ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, κ. τ. λ. Saint Pierre (Act., x, 37) et saint Paul (Act., xiii, 25) fixent absolument les mêmes limites. Au point de vue des évangélistes, ce qui précéda ou suivit cette période d'enseignement, dont saint Luc indique l'ouverture (iv, 21), est en dehors de la prédication solennelle du Sauveur. Et en effet Jésus demeura peu de temps en Judée ; il y exerça encore moins son ministère d'enseignement; depuis la fête des Purim, il ne pouvait plus répandre librement la bonne nouvelle du salut dans les synagogues de cette contrée. Tout ce qu'il put faire dans le temple de Jérusalem, lorsqu'on lui permit de s'adresser au peuple, ce fut d'exciter la foi à sa mission et à sa dignité.

V. — L'Évangile de saint Jean nous fournit une donnée digne de remarque, qui sert à fixer l'époque où Jésus commença sa prédication. A la première Pâques (Joann., II, 14 sqq.), les Juifs dirent au Sauveur (Joann., ii, 2) : « On a mis quarante-six années à bâtir ce temple, et tu prétends pouvoir le reconstruire en trois jours ! » Ils voulaient parler de la reconstruction commencée par Hérode en la dix-huitième

année de son règne, l'an de Rome 734[1]. Cette entreprise fut continuée après la mort d'Hérode et terminée peu de temps avant la ruine de la ville. Comme l'œuvre se poursuivait depuis quarante-six ans, si l'on ajoute ce nombre à 734, on aura l'année 780 pour l'époque de la première Pâques, qui survint peu de temps après le baptême du Sauveur dans le Jourdain.

Selon saint Luc (III, 23), quand Jésus commença à se manifester, il était âgé d'environ trente ans (ὡσεὶ τριάκοντα ἐτῶν). Si l'on retranche ces trente années de 780, on a pour la date de la naissance de Jésus-Christ l'année 750, ou plus exactement l'année 749, parce que la Nativité arriva au 25 décembre. Cette chronologie s'accorde aisément avec celle de saint Matthieu, suivant lequel Jésus naquit au temps du roi Hérode. Ce monarque étant mort l'an de Rome 750, la naissance du Fils de Dieu doit être placée tout au moins en 749. Mais la date de 748 est plus vraisemblable, attendu qu'elle laisse mieux le temps nécessaire aux faits racontés par saint Matthieu (II, 16), l'apparition de l'étoile des Mages et le massacre ordonné par le vieux roi Hérode.

En tout cas, il est certain que Jésus était âgé de trente ans l'an de Rome 780, qu'au commencement de cette trentième année il reçut le baptême, et qu'il se montra bientôt comme le Messie annoncé alors par saint Jean-Baptiste. Cette période messianique dura deux années. Ainsi la troisième Pâques, pendant laquelle Jésus fut immolé comme l'agneau pascal, tombe l'an de Rome 782 (29 æ. v.), sous le consulat de Rubellius Geminus et de Rufius Geminus, comme cela est expressément affirmé par presque tous les Pères[2].

[1] Flav. Jos., *Antiqq.*, XV, XI, n. 1.

[2] Tertul., *C. Jud.*, c. VIII : « Hujus (Tiberii) XV anno imperii passus est Christus, annos habens quasi trigenta, cùm pateretur. » — Lactant., *Instit.*, IV, 10. — S. Severus, *Hist.*, II, 40. — Augustin, *de Trinit.*, IV, 5. — Orosius, *Hist.*, VII, 10. — Tertullien indique la date avec plus de précision (*l. c.*) : « Quæ passio perfecta est sub Tiberio Cæsare, Coss. Rubellio

Le seul point qui fasse difficulté ici, c'est le passage de saint Luc (III, 1) où il est dit : « la quinzième année de l'em- « pereur Tibère..... la parole de Dieu se fit entendre à Jean, « fils de Zacharie, dans le désert. Et il alla dans toute la ré- « gion du Jourdain, prêchant le baptême de la pénitence, » etc. Si l'on commence à compter les années de Tibère depuis la mort d'Auguste, qui arriva le 19 août de l'an de Rome 767, la quatorzième année de Tibère se terminera au mois d'août de l'an 781, et la quinzième année se prolongera dans cette année 782, que nous venons de désigner comme étant celle où mourut Jésus-Christ. Mais, en adoptant cette manière de compter, on serait forcé de changer toutes les autres données, même celle de saint Jean (II, 20), qui fournit une date si précise, et d'ajouter aux trente années dont parle saint Luc (III, 23) au moins trois années de plus, ou même quatre ; en un mot, on serait forcé de transposer toute la chronologie du Nouveau Testament. Il ne semble pas que nous soyons obligés d'en passer par là; tout au plus cette donnée peut nous forcer à reculer, comme plusieurs Anciens, la date de la Passion jusqu'à l'année suivante, 783. Saint Luc se proposait peut-être moins de fixer le commencement de la prédication de saint Jean-Baptiste que de parler du commencement de la prédication de l'Évangile préparée par le Précurseur. S'il en est ainsi, on se trouvera bien rapproché de la date que nous avons assignée ci-dessus ; car, au mois d'août 781, saint Jean-Baptiste exerçait encore sa mission en différents lieux sur les bords du Jourdain. Il ne serait donc besoin que d'ajouter une seule année aux trente déjà écoulées, et de mettre la Passion à la

Gemino et Rufio Gemino, mense Martio, temporibus Paschæ, die VIII. Calend. Aprilium, die primâ azymorum. » Les Pères s'accordent avec cette donnée, lorsqu'ils comptent quarante-deux ans depuis la mort de Jésus jusqu'à la ruine de Jérusalem, qui eut lieu la deuxième année du règne de Vespasien, l'an de Rome 823. — D'après Clément d'Alexandrie (*l. c.*), des chronologistes plus exacts désignaient la seizième année de Tibère comme l'année vraie de la mort du Sauveur.

seizième année du règne de Tibère, avec les calculateurs plus exacts dont parle Clément d'Alexandrie[1].

Si l'on considère la quinzième année de Tibère (l'an de Rome 782) comme le commencement de la prédication de saint Jean-Baptiste, on ne pourra plus faire usage des témoignages des Pères que nous avons cités. On sera libre alors de choisir l'une des années suivantes, qui ont été adoptées par différents critiques[2].

[1] Clem. Alex., *Strom.*, I, xxi, p. 408 : Τὸ δὲ Πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μέν τινες τῷ ἑκκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος..... πεπονθέναι τὸν σωτῆρα λέγουσιν. C'est ainsi que compte le Père anonyme dont parle Euthalius d'Alex. (Gall., *Bibl. PP.*, t. X, p. 250). Tout récemment Wieseler (*Chronol. Synops.*, p. 540) vient d'adopter cette date.

[2] Parmi les auteurs modernes, Sanclemente, Ideler, Sepp, adoptent l'année 782 ; Petau désigne l'année 784, Weigel l'année 785, etc.; et chacun prétend fonder son opinion sur un calcul rigoureusement mathématique. Voy. Sepp, *Leben Jesu*, vol. IV, p. 365 et suiv.*. — * Sur la chronologie évangélique, on peut consulter encore avec fruit l'ouvrage du P. Patrizi, *de Evangeliis*, t. II : Dissert. 12ª *de anno, mense et die natali, deque ortu, etc., Joannis Baptistæ*, p. 111-115; — Dissert. 18ª : *de descriptione orbis terrarum ab Augusto imperatâ*, p. 161-171; — Dissert. 19ª : *veterum sententiæ de tempore quo Christus vixit, deque annis quibus vita ejus continetur*, p. 171-277; — Dissert. 20ª : *de Christi anno natali*, p. 277-280; — Dissert. 21ª : *de Christi die natali*, p. 280-291; — Dissert. 33ª : *de cæde puerorum Bethlehemitarum*, p. 375-383; — Dissert. 35ª : *de anno et mense emortuali Herodis*, p. 388-403; — Dissert. 36ª : *de Christi reditu ex Egypto*, p. 403-406; — Dissert. 38ª : *de Christi anno ætatis duodecimo*, p. 408-411; — Dissert. 39ª : *de anno quintodecimo imperii Tiberii*, p. 411-420; — Dissert. 40ª : *de Pontio Pilato, ejusque Actis et procuratione*, p. 420-424; — Dissert. 41ª : *de tribus tetrarchis deque duobus principibus sacerdotum quos Lucas commemorat*, p. 424-439; — Dissert. 47ª : *de anno et die quo Christus baptismo tinctus fuit*, p. 482-485; — Dissert. 48ª : *de tribus postremis Christi itineribus Hierosolymam*, p. 489-496; — Dissert. 49ª : *de postremâ hebdomadâ vitæ Christi*, p. 496-498; — Dissert. 50ª : *de postremo paschate*, p. 498; — Dissert. 51ª : *de anno emortuali Christi*, p. 515; — Dissert. 52ª : *de die emortuali Christi*, p. 522. — Voyez aussi le traité de M. Wallon sur la *Croyance due à l'Évangile*, chap. III, IV, V; — *Geschichte des Lebens Jesu Christi mit chronologischen und andern historischen Untersuchungen*, von Dr J. H. Friedlieb (2e édition, 1858), etc.

V

LES ACTES DES APOTRES.

§ XXII.

LE TITRE ET L'AUTEUR DU LIVRE.

1. — L'auteur du troisième évangile canonique a continué son œuvre dans un second livre à peu près égal au premier en étendue.

Le début de cette seconde partie indique tout d'abord qu'elle fait suite à l'Évangile, et qu'elle traite d'une matière différente.

Le titre de Πράξεις τῶν ἀποστόλων, comme son équivalent latin *Acta Apostolorum*, a été employé par l'Église dès les premiers temps[1]. Il est pris dans l'exorde même du livre.

Comme l'idée dominante de l'Évangile était de faire ressortir le message du salut, celle des *Actes* est de rappeler les travaux des Apôtres, en tant que ces travaux ont contribué à répandre l'Évangile dans le monde[2]. Le titre allemand *Apostelgeschichte* (Histoire des Apôtres), loin de répondre à l'idée que les Pères se formaient du livre, est propre à faire méconnaître le vrai

[1] Clem. Alex., *Strom.* V, XII, p. 696 : Καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων, μνημονεύει, κ.τ.λ. — Tertull., *de Bapt.* c. x : « Adeò posteà in *Actis Apostolorum* invenimus, » etc. — Cf. *C. Marc.*, V, 2. — Canon Muratori : « *Acta* autem omnium *Apostolorum* sub uno libro scripta sunt, Lucas optime (o) Theophile (o) comprehendit. » — Chrysost., *Hom.* II, n. 8, *in Princ. Act.* (t. III, p. 764).

[2] Cf. Chrysost. *Hom.* II, *in inscript. Act.*, n. 2 (t. III, p. 63 sq.).

caractère de l'ouvrage. L'expression τῶν ἀποστόλων ne doit pas être entendue de *tous* les Apôtres; elle signifie seulement qu'après avoir parlé dans l'Évangile des *actes de Jésus-Christ*, saint Luc parle ici d'actes d'Apôtres [1].

II. — Suivant des principes que nous avons développés, l'Église sépara les deux écrits de saint Luc, et ne leur donna point le même rang dans ses lectures solennelles. Les Actes des Apôtres furent placés dans la seconde partie du Nouveau Testament, à côté des épîtres catholiques, comme cela se voyait chez les Syriens, chez les Alexandrins et même autrefois chez les Latins.

Les épîtres catholiques étaient beaucoup moins citées que celles de saint Paul; les Actes des Apôtres, qui étaient joints aux premières, furent encore plus négligés [2]. Cette négligence alla parfois si loin, que, suivant la plainte de saint Chrysostome, des fidèles connaissaient à peine, ou du moins n'estimaient pas beaucoup ce livre si important [3].

III. — L'auteur des Actes des Apôtres étant celui du troisième évangile, nous avons déjà dit ce qu'on sait de sa vie. C'est dans les Actes qu'il se révèle

[1] S. Chrysostome donne une autre explication (*Hom.* II, *in princ. Act.*, p. 764). Cf. R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, I, p. 153.

[2] Dans les Canons apostoliques, c. LXXXIV, les Actes des Apôtres sont placés à la fin du canon des Écritures, après les épîtres de S. Clément [*]. — [*] Mais ce recueil est, on le sait, une compilation apocryphe.

[3] Saint Chrysostome, *Hom.* I, n. 3, *in princ. Act.* (t. III, p. 54). Id., *Hom.* I *in Act.*, n. 1 (t. IX, p. 1).

comme le compagnon de saint Paul.—Un indice sûr de la relation des deux ouvrages se trouve[1] dans l'exorde du second, où l'écrivain dit qu'il a rapporté ce qui concerne le Christ *jusqu'au jour de son Ascension*. L'Évangile de saint Luc en effet se termine par l'histoire de l'Ascension.

Le livre des Actes s'est transmis dans l'Église dès l'origine sous le nom de saint Luc, sans que l'on s'avisât jamais d'en contester l'authenticité[2]. On peut citer en témoignage Tertullien[3], Clément d'Alexandrie[4] saint Irénée[5], sans parler de beaucoup d'écrivains postérieurs[6].

[1] S. Chrysostome en a fait la remarque : *Hom.* II, n. 8, *in princ. Act.* (t. III, p. 764).

[2] Lorsque S. Chrysostome (*l. c.*) dit qu'on attribuait ce livre tantôt à Barnabé, tantôt à Clément de Rome, tantôt à S. Luc, il veut seulement se plaindre de l'ignorance d'un certain nombre de chrétiens, et n'entend nullement en inférer que la tradition de l'Église fût le moins du monde incertaine à cet égard.

[3] *De Jejun.*, c. x : « Porro cùm in eodem *Commentario Lucæ* et tertia hora orationis demonstretur, » etc. Cf. *de Præscr.*, c. xxii : « Et utique implevit (Christus) repromissum, probantibus *Actis Apostolorum* descensum Spiritûs sancti. Quam scripturam qui non recipiunt, nec Spiritûs sancti esse possunt,... nec Ecclesiam defendere, » etc. — Cf. *C. Marc.*, V, ii, iii; — *de Baptism.*, X.

[4] Clem. Alex. : Καθὸ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα · Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κ. τ. λ. (*Strom.*, V, p. 588 ; Cf. *Act.*, XVII, 22, 23). — « ... Sicut Lucas quoque et *Actus Apostolorum* stylo executus agnosceret, et Pauli ad Hebræos interpretatus epistolam, » etc. (*Adumbrat. in I Petri epist.*, Opp , t. II p. 1007).

[5] Iren., *Adv. Hær.*, III, xiv, 1, 2, et xv, 1 * — * Il cite en détail et analyse le livre des Actes, en insistant sur l'autorité de S. Luc, qui notoirement l'avait écrit dans les meilleures conditions d'exactitude et de certitude. La longueur de ces textes décisifs ne nous permet pas de les reproduire ici. On les trouvera réunis, avec d'autres témoignages primitifs, dans le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung*, etc.), p. 164 et suiv.

[6] Entre autres Origène, *C. Cels.*, VI, xi : Ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πρά-

L'occasion se présenta aussi d'assez bonne heure de défendre la tradition de l'Église au sujet de ce livre, dont l'autorité fut méconnue par les Ébionites[1], les Marcionites, les Sévériens, les Manichéens[2], etc., comme incompatible avec leurs systèmes.

S'il n'est pas cité plus souvent[3] par les écrivains de la période apostolique et de la génération suivante, cela s'explique par son caractère particulier, et ne peut fournir aucune preuve contre son authenticité, ou son autorité, solidement garanties par la pratique et la tradition de l'Église apostolique.

§ XXIII.

OCCASION ET BUT DE CE LIVRE.

I. — Nous pouvons, avec saint Chrysostome[4], appliquer

ξεσι τῶν ἀποστόλων ἔγραψεν, κ.τ.λ.; — Eusèbe, *H. eccl.*, III, 4. — S. Jérôme, *de Vir. ill.*, c. VII : « Aliud quoque (Lucas) edidit volumen egregium, quod titulo *apostolicarum praxeon* prænotatur. » — Gregor. Naz., *Carm.* VIII, *ad Seleuc.*, V, 296 sq , t. II, p. 1105.

[1] Epiphan., *Hær.* XXX, n. 3, n. 16.

[2] Tertull., *C. Marc*, V, 2. — *De Præscr.*, c. XXII. — Eusèbe, *H. eccl.*, IV, 29. — August., *Epist.* CCXXXVII, n. 2 (t. II, p. 644).

[3] Il l'est pourtant quelquefois. Ainsi, par exemple, les paroles suivantes de S. Polycarpe (*Ad Philipp.*, c. I) : Ὃν ἤγειρεν ὁ Θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου, font certainement allusion à un passage des Actes (II, 24). Ces paroles de S. Ignace (*Ad Smyrn.*, c. III) : Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν, κ.τ.λ., se rapprochent beaucoup d'un autre passage des Actes (X, 41). Les écrits de S. Justin, martyr, offrent aussi des allusions de ce genre *. — * On les trouvera réunies dans le manuel de Kirchhofer, avec des allusions semblables éparses dans l'épître attribuée à S. Barnabé, dans la première épître de S. Clément pape, dans les fragments de Papias et de S. Denys de Corinthe conservés par Eusèbe, dans la Lettre des églises de Vienne et de Lyon, dans Tatien et dans Athénagore (*Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Canons*, p. 161 et suiv.)

[4] *Hom* 1, n. 2 *in Act.*

au livre des Actes ce que saint Luc a dit dans son préambule de l'Évangile. Si l'on excepte une dizaine de chapitres (XVI, 10-40, et XX-XXVIII), l'écrivain sacré ne raconte comme témoin oculaire ni les travaux des Apôtres, ni les voyages de saint Paul ; mais il parle d'après d'autres témoins.

On peut supposer aussi que le motif qui porta saint Luc à écrire les Actes fut le même que pour l'Évangile. Comme plusieurs chrétiens essayèrent de fixer en divers écrits le souvenir des actions et des enseignements du Christ, plusieurs aussi écrivirent, de bonne heure sans doute, ce qui avait été fait par les Apôtres depuis l'Ascension. Les nombreux écrits qui surgirent dans la suite, sous les titres de *Periodi Petri*, *Prædicatio Petri*, *Periodi et Acta Pauli et Theclæ*, etc.[1], autorisent à penser que, dans le *grand nombre* des écrivains dont parle saint Luc au début de son Évangile, quelques-uns essayèrent d'écrire aussi ce qu'ils savaient sur les travaux des Apôtres.

II. — Les Églises primitives avaient, on le comprend, un extrême intérêt à posséder un document authentique sur l'établissement du Christianisme. Les faits qui procurèrent cet établissement servaient en effet, du moins en partie, à prouver sa divine origine. Le récit des miracles opérés dans un pays contribuait à l'introduction du Christianisme dans les autres pays. Mais il fallait des témoignages convaincants, pour ceux qui professaient déjà la foi, comme pour ceux qui s'apprêtaient à l'embrasser. Un

[1] D'après S. Jérôme (*l. c.*), ce dernier livre fut compilé, du vivant de S. Jean, par un prêtre de la province d'Asie, comme une espèce de supplément aux Actes des Apôtres. Cf. Tert., *de Bapt.*, XVII. — Les Ébionites s'étaient fabriqué de très-bonne heure des Actes des Apôtres où ils traitaient S. Paul conformément aux idées de leur secte. Epiphan., *Hær.* XXX, n. 16. — R. Simon, *Hist. crit.*, I, p. 156.

grand nombre de prédicateurs, venus de la Judée sans vocation et sans mission (Act., xv, 24), avaient fréquemment à la bouche les noms des grands Apôtres de Jérusalem (II Cor., xi, 5; xii, 11; Gal., ii, 6 sqq.), quoiqu'ils fussent très-peu fidèles à leurs enseignements. Ils causèrent bien des troubles dans les églises, et saint Paul, dont ils entravaient le ministère, était souvent obligé de rétablir les faits dénaturés par eux. Beaucoup de questions, par exemple celle qui regardait la réception des païens dans l'Église sans la circoncision, trouvaient leur solution dans l'histoire primitive de l'Église (Act., x, 44; cf. xi, 1 sqq.). Beaucoup d'autres questions ne pouvaient de même se résoudre, d'une manière satisfaisante, que par les faits. Un récit exact et authentique puisé aux sources devait donc non-seulement servir à l'instruction des fidèles, mais *fortifier* puissamment leur foi.

III. — Le vrai but de saint Luc dans la composition des Actes, comme dans celle de l'Évangile, fut donc, ce nous semble, de confirmer les fidèles dans la vraie foi par l'exposition exacte des faits.

Diverses intentions, parfois attribuées à l'historien sacré, comme de faire ressortir le caractère d'universalité du Christianisme, ou l'autorité apostolique de saint Paul, ne sont nulle part exprimées, et ne peuvent pas se déduire du plan de l'ouvrage. Ce sont de pures hypothèses, qui rétrécissent arbitrairement le point de vue de saint Luc.

§ XXIV.

SOURCES, PLAN ET CONTENU.

I. — Les sources où l'auteur a puisé sont sans doute celles qu'il indique dans le préambule de l'Évangile. Il raconte, *comme témoin oculaire*, le tiers environ des choses contenues dans son livre. Le reste des Actes est (comme l'Évangile) un recueil de renseignements fournis par *ceux qui, dès le commencement, avaient été témoins oculaires et ministres de l'Évangile*. Le témoignage de ces hommes et la véracité du compilateur nous garantissent la vérité du récit.

Une moitié de ce récit, celle qui regarde saint Paul, peut avoir été fournie par l'Apôtre lui-même et par ses disciples, ou par les observations personnelles de l'écrivain. Pour l'autre moitié, saint Luc avait eu, dans ses voyages, assez d'occasions de consulter saint Pierre, saint Jacques, saint Philippe, saint Marc, saint Barnabé, etc., témoins oculaires des événements.

S'il existait des écrits dignes de foi sur des points spéciaux [1], ou des documents officiels, comme la lettre synodale des Apôtres (Act., xv, 23-29), on peut supposer que saint Luc en fit usage. Quelques discours de saint Paul (en général ceux que l'auteur avait entendus) paraissent avoir été écrits sur le lieu même où ils furent prononcés [2].

[1] Par exemple, le discours de S. Étienne, la délibération du Sanhédrin au sujet des Apôtres, la question des observances légales.

[2] Nous lisons dans la Synopse de S. Athanase : Τὰς πράξεις τῶν ἀποστό-

· II. — L'objet principal de saint Luc étant de raconter la fondation du royaume de Jésus-Christ sur la terre, les personnes ne l'occupent que secondairement ; il les met en avant ou les néglige, suivant les besoins du développement historique. De là vient qu'il nomme seulement cinq Apôtres, saint Pierre, saint Jean, les deux saints Jacques et saint Paul ; encore ne s'occupe-t-il spécialement que de saint Pierre et de saint Paul, dont la position éminente lui fournit des points de repère pour le plan de son ouvrage. Les personnages qui n'étaient pas du nombre des Apôtres, comme saint Barnabé, saint Étienne et saint Philippe, ne sont cités qu'en seconde ligne.

Selon l'ordre des matières et du temps, le livre se partage en deux moitiés presque égales. La première comprend une période d'un peu plus de dix ans, durant laquelle les Apôtres réunis en Judée travaillent ensemble à propager l'évangile, soit à Jérusalem, soit dans les environs. L'Eglise grandit en luttant jusqu'au moment où, poussée par la persécution, elle franchit les frontières de la Judée et s'établit parmi les Gentils, dans la capitale de la Syrie. Saint Pierre est le principal personnage de cette période. Il y apparait presque seul, ou du moins toujours en première ligne ; c'est à lui qu'est dévolue la mission de convertir le peuple juif, dont il laisse ensuite le soin et la direction à saint Jacques le Mineur. Mais, lorsque saint Pierre, fuyant la persécution d'Hérode Agrippa, quitte la Palestine, saint Luc ne s'occupe plus de cet Apôtre, ni de la Judée, et nous introduit chez les nations païennes.

La même chronologie continue, mais l'histoire se détourne et s'engage dans une voie nouvelle. Saint Luc nous raconte de quelle manière la parole évangélique sortit d'Antioche,

λων ὑπηγόρευσε ὁμοίως μὲν Πέτρος ὁ ἀπόστολος, συνεγράψατο δὲ ὁ αὐτὸς Λουκᾶς. Opp., t. II, p. 202. Il est probable que Πέτρος est une faute d'écriture et qu'il faut lire Παῦλος.

passa par l'île de Chypre, pour arriver dans l'Asie Mineure, et de là dans la Macédoine, puis dans l'Achaïe. Saint Paul est l'âme de cette grande œuvre. Tant que cet Apôtre jouit de la liberté, saint Luc s'applique surtout à montrer les fruits de sa mission ; mais, quand saint Paul est jeté dans les chaînes, la narration s'attache à sa personne et se termine à la seconde année de sa captivité.

III. — Le contenu des Actes des Apôtres se répartit de la manière suivante :

L'Ascension, l'attente du Saint-Esprit et l'élection de saint Matthias (ch. I) forment la transition de l'histoire du Christ à l'histoire de l'Eglise. A la fête de la Pentecôte, le Saint-Esprit descend sur les Apôtres, et saint Pierre commence sa carrière apostolique, en annonçant que Jésus est le Christ. Cinq mille fidèles composent le noyau primitif de l'Église à Jérusalem, et ce nombre augmente bientôt par suite du miracle opéré sur un homme boiteux depuis sa naissance. L'intervention du Sanhédrin ne sert qu'à enflammer le zèle des disciples de Jésus. Les miracles opérés par les Apôtres et l'estime qu'inspire la vie des fidèles protégent l'Église contre les projets d'oppression (II-V). Le nombre croissant des chrétiens rend nécessaire l'institution des diacres, entre lesquels saint Étienne se distingue par son zèle et son éloquence. L'opposition devient plus vive ; le Sanhédrin recourt à la violence et décrète la mort de saint Étienne (V-VII). Les disciples de Jésus-Christ, à l'exception des Apôtres, sont réduits à se disperser, et vont porter au loin la semence de l'Évangile. Après les Juifs, les Samaritains reçoivent les premiers l'Évangile, que leur annonce le diacre Philippe. Ce même diacre convertit un fonctionnaire de la cour d'Éthiopie (VIII). Mais bientôt la persécution sort de Jérusalem. Le jeune Saul va la porter à Damas, quand il est arrêté en chemin par une apparition de Jésus-Christ, qui l'appelle à l'Apostolat (IX). En même temps, saint Pierre décide, d'après une vision divine, que les

païens entreront dans l'Église sans circoncision préalable. La suite immédiate de cette décision fut la fondation de la première église des Gentils à Antioche, principalement par les soins de Barnabé et de Saul (x-xi).

Hérode Agrippa commence à persécuter les Apôtres ; saint Jacques le Majeur subit le martyre ; saint Pierre n'échappe à la mort que par un secours extraordinaire de Dieu. Il abandonne alors la Palestine, de même que la plupart des autres Apôtres.

Ici commence la carrière apostolique de Saul. Après avoir été, à Antioche, ordonné solennellement Apôtre des Gentils, il prend le nom de Paul et commence sa mission avec Barnabé. Ils se dirigent successivement vers l'île de Chypre, la Pamphylie, la Pisidie, la Lycaonie, etc.; et, malgré l'opposition des Juifs, ils réussissent partout à fonder et à constituer des églises (xii-xiv). La question de savoir si l'on devait circoncire les nouveaux convertis est déférée aux Apôtres réunis à Jérusalem et décidée dans le sens négatif (xv). — Bientôt après, saint Paul recommence la visite des églises qu'il avait fondées. Ensuite, sur l'ordre de Dieu, il passe en Europe et fonde des églises en Macédoine et en Achaïe (xvi-xviii) ; puis, dans un troisième voyage, il exerce son zèle à Éphèse, en Asie Mineure. Après avoir visité encore une fois toutes les églises, il prend la résolution de faire, à partir de Jérusalem, un voyage lointain vers l'Occident (xix-xx). Mais Dieu en dispose autrement. Malgré de tristes pressentiments et de sinistres prophéties, il se rend à Jérusalem ; là il est saisi dans le temple, par les Juifs d'Asie exaspérés contre lui, et il n'échappe qu'avec peine à la mort. Sa défense devant le Sanhédrin reste infructueuse. Il ne peut non plus trouver justice à Césarée devant le tribunal du procureur Félix, corrompu par ses ennemis ; et, lorsque Félix est remplacé par Festus, Paul est obligé, pour échapper aux piéges de ce tyran, d'en appeler au tribunal de l'Empereur (xxi-xxv). On l'embarque

alors pour Rome, où il lui est permis de demeurer sous la garde seulement d'un soldat (XXVI-XXVIII).

§ XXV.

CARACTÈRES DU LIVRE.

I. — Saint Luc, comme on voit, ne nous donne que *des Actes*, et nullement l'*histoire* des Apôtres. Dans l'histoire de la primitive église de Jérusalem, il ne rapporte que des faits isolés, et résume en onze chapitres l'histoire de plus de onze années.

Dans la seconde période, qui comprend un espace de temps presque double, les matériaux sont encore plus inégalement répartis. Les deux années qui s'écoulèrent après que saint Paul eut quitté les églises d'Asie jusqu'à son arrivée à Rome, remplissent huit chapitres (XXI-XXVIII); et la partie antérieure de la vie de cet Apôtre en Orient, durant presque seize années, n'occupe de même que huit chapitres (XIII-XX). Le récit n'a pas de fil continu; ce ne sont que des traits détachés, des esquisses. Ce qui se passa à Corinthe dans l'espace d'une année et demie se trouve resserré dans le chapitre XVIII en dix-huit versets (1-18); encore ne nous fait-on connaître que le commencement et la fin de la prédication évangélique dans cette ville. Il en est de même pour le séjour de saint Paul à Éphèse, qui dura le double de temps, c'est-à-dire trois années (XIX). La mésaventure des fils de Scevas et le tumulte excité par Démétrius y occupent la principale place. — D'autres parties de la vie de l'Apôtre, toutes pleines de faits, sont à peine touchées en passant. Les Épîtres de saint Paul aux églises de Galatie et de Phrygie font allusion à beaucoup d'événements relatifs à ces églises; or saint Luc indique à peine le temps et l'occasion de la visite de ces églises par saint Paul. Quant au second voyage de saint Paul à Corinthe, dont il est parlé

dans la deuxième épître aux Corinthiens (XIII, 1) et qui devrait se trouver mentionné au livre des Actes, entre le XVIII[e] chapitre (vers. 18) et le XX[e], nous pouvons à peine trouver un passage qui s'y rapporte.

II. — On ne peut attribuer toutes ces lacunes au défaut de connaissances chez l'auteur. Ses relations nombreuses, son zèle et sa diligence dans la recherche des faits lui avaient sans doute appris bien plus de détails qu'il n'en a laissé par écrit. Il ne s'est donc pas proposé de donner une narration *complète*[1]. Comme, dans son évangile, il avait promis seulement une relation (λόγος, ou διήγησις) rédigée avec ordre, sur ce que Jésus avait fait et enseigné, de même, dans son second livre[2], il a voulu donner simplement un ὑπόμνημα, ou, selon l'expression de Tertullien, un *commentaire* fidèle, sans prétendre en aucune sorte épuiser le sujet.

On ne doit pas oublier non plus pour qui a été fait originairement ce récit. Il était principalement destiné aux églises d'Achaïe et de Macédoine, où déjà l'on savait en général les choses, dont la rédaction écrite (en résolvant diverses questions) devait donner un aperçu clair et sûr de l'histoire primitive du Christianisme. L'esquisse de la vie des deux grands Apôtres, comme l'a faite saint Luc, remplissait parfaitement ce but, et servait peut-être mieux à l'édification des fidèles que ne l'eût fait une longue histoire du cours entier des événements.

III. — En ce qui concerne le point de vue dogmatique, saint Luc s'attache aussi principalement à faire ressortir ce qui avait de l'importance pour les fidèles de l'Achaïe et de la Macédoine. Il ne s'étend pas sur l'histoire intime des églises naissantes, son but n'étant pas d'écrire une histoire

[1] Voyez S. Chrysostome (*Hom.* I, n. 1, *in Act.*). Cf. Hieron., *Comm. in Gal.*, II. 11 (Opp., t. IV, p. 244).
[2] Chrysostome, *l. c.*, n. 3.

ecclésiastique complète ; mais il s'attache avec persévérance à faire ressortir la marche progressive de l'Évangile, soit qu'il le montre s'élevant au-dessus du Mosaïsme et se dégageant de la Loi ancienne, soit qu'il décrive sa propagation en Judée, dans la Samarie et la Galilée, puis enfin dans le monde.

Les actes et les discours de saint Pierre déterminent les conditions dans lesquelles l'Évangile se présentait. Le discours de saint Étienne est le signal de la guerre ouverte entre les partisans de l'Ancienne Loi et les prédicateurs de la Loi Nouvelle; le martyre de ce diacre est le commencement de la persécution sanglante. Le zèle indiscret de quelques juifs convertis pour leur vieille légalité amène une rupture complète entre le Mosaïsme et la religion chrétienne. L'intervention divine affranchit l'Évangile des langes d'une tradition surannée. Puis vient la théorie dogmatique de ce fait.

Telles sont les idées fondamentales qui se montrent presque partout dans ce livre. Pour les Chrétiens qui n'étaient pas d'origine judaïque, il était du plus haut intérêt de trouver ainsi constatée la légitimité de leur entrée dans l'église chrétienne.

IV. Le livre se termine d'une manière remarquable. Après avoir raconté une conférence à laquelle saint Paul, arrivé à Rome, invita les principaux juifs romains, saint Luc finit brusquement par cette phrase : « Il resta deux années entières dans une maison qu'il avait louée, recevant tous ceux qui se rendaient chez lui, prêchant le royaume de Dieu, enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus, en toute liberté et sans en être empêché. » L'auteur, sans doute, ajouta ces mots deux ans après l'arrivée de saint Paul à Rome. Il savait ce qui s'était passé durant ces deux années, comme le prouvent ces paroles, qui d'ailleurs sont en harmonie avec les épîtres écrites par saint Paul dans cette période. Ces épîtres sont pleines d'allusions à l'histoire de saint Paul pendant ces deux années et à sa prédication dans Rome. On a donc lieu

de s'étonner que saint Luc passe si rapidement sur ces événements, d'autant plus qu'il vient de s'arrêter, avec grand détail, sur la procédure dirigée contre saint Paul à Jérusalem et à Césarée. Voici, ce nous semble, l'explication de ce fait. Le procès à Rome traîna sans doute en longueur, comme à Césarée, soit par le fait des juges d'instruction, soit par celui des accusateurs; d'autant plus que ces derniers étaient obligés de faire venir leurs témoins de la Palestine, qui était très-agitée à cette époque. On peut donc supposer que l'affaire resta en suspens pendant ces deux années, en sorte que l'Apôtre put se flatter d'être mis finalement en liberté. Si saint Luc composa ses deux écrits peu de temps après son arrivée à Rome, comme nous l'avons montré, il ne put pas y insérer la fin de l'histoire de saint Paul, dont le sort n'était pas encore décidé. Il est donc naturel de penser qu'après avoir attendu à Rome pendant deux ans, et pressé de partir pour les provinces grecques, il ajouta ce *post-scriptum* à son livre, avant de le livrer aux fidèles d'Achaïe et de Macédoine.

Ce que nous venons de dire indique assez notre opinion sur le temps et le lieu de la composition des Actes, et sur l'époque de leur publication[1].

§ XXVI.

CHRONOLOGIE DES ACTES DES APÔTRES.

I. — Une chose, dans ce livre, embarrasse beaucoup l'exégète, c'est l'absence d'un fil chronologique, auquel on puisse rattacher les événements. Dans l'évangile de saint Luc,

[1] Hieron., *de Vir. ill.*, c. VII : « Cujus (libri apostolicarum praxæon) historia usque ad biennium Romæ commorantis Pauli pervenit, i. e. usque ad quartum Neronis annum : ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse compositum. »

on trouve au moins une date sûre (III, 1), à laquelle on peut rattacher le reste ; mais, dans les Actes, on chercherait en vain un point d'arrêt semblable.

La seule ressource qu'y trouve la chronologie, c'est la présence de quelques personnages, qui apparaissent en même temps dans l'histoire profane de cette période. Mais il n'est guère possible d'obtenir par là un résultat complétement sûr. Il n'est pas toujours facile de déterminer dans quels passages, et jusqu'à quel point saint Luc a suivi l'ordre naturel des événements, ni dans quels endroits il raconte d'une manière synchronique. Souvent il détermine les espaces de temps par des nombres ; mais bien plus souvent encore, il indique à peine leurs limites d'une manière vague. Il ne faut donc pas s'étonner si la critique ne peut établir qu'approximativement la chronologie des Actes des apôtres [1].

II. Les événements qui font époque dans cette histoire sont les persécutions suscitées, à différentes reprises, en Judée, contre les prédicateurs de l'Evangile.

La première persécution publique commença à Jérusalem (*Act.*, VIII, 1) par le martyre de saint Étienne et s'étendit dans la Judée et dans la Galilée. La date de cet événement ne peut guère se découvrir qu'avec celle de la conversion de saint Paul, qui en fut le plus ardent promoteur (*Act.*, IX, 1 sqq). Nous trouvons pour cela une donnée dans l'épître aux Galates (I, 17, 18 ; II, 1 sqq.). Saint Paul y parle de deux visites faites par lui aux Apôtres qui étaient à Jérusalem. La

[1] Les sources les plus importantes sont : la *Chronique* d'Eusèbe (édition du cardinal Mai, *Collectio nov.*, vol. VIII ; dans la traduction arménienne, vol. X) ; le *Chronicon Alexandrinum* (edd. Dindorf, 1831) avec les autorités qu'il cite. Parmi les modernes, nous avons, outre Baronius (*Annal.*, t. I), Petau (*de Doctrin. temp.*, t. II), etc., Anger (*De temporum in Act. Ap. ratione*, 1833), Wurm (*über die Zeitbestimmungen im Leben d. Ap. Paulus*, 1833), Sepp (*Leben Jesu*, vol. IV, 1843), Seyffarth (*Chronol. sacr.*, 1846), Wieseler (*Chronologie des Apostol. Zeitalters*, 1846)

première de ces visites eut lieu trois ans après sa conversion et un voyage en Arabie, dont la durée est inconnue. On admet généralement aujourd'hui qu'il fit cette visite en fuyant les embûches des Juifs et de l'ethnarque de Petra, Arétas, qui occupait Damas vers la fin de l'an 36, ou au commencement de l'an 37[1]. Cela posé, la fuite de saint Paul (*Act.*, IX, 25; II *Cor.*, XI, 32; *Gal.*, I, 18) aurait eu lieu vers l'année 37, et sa conversion trois ans plus tôt, ou quatre ans (y compris son voyage en Arabie), c'est-à-dire l'an 33. Cette année 33 serait par conséquent la date du martyre de saint Étienne (*Act.*, VII, 51). — En ajoutant quatorze années à la date de la première visite de saint Paul aux Apôtres (36 ou 37), on arrive à placer vers l'an 50 le second voyage dont il est parlé dans l'épître aux Galates (II, 1) et au livre des Actes (XV, 2).

III. — La seconde des grandes persécutions est celle d'Hérode Agrippa (*Act.*, XII, 1 sqq). Ayant reçu de l'empereur Claude l'investiture de tous les États de son aïeul, Hérode se hâta de retourner en Palestine au printemps de l'année 41, et il chercha, par tous les moyens, à gagner l'affection des Juifs[2]. L'un de ces moyens fut de maltraiter quelques membres de l'Église. Il fit mourir par le glaive Jacques, frère de Jean; et, voyant que cela plaisait aux Juifs, il mit aussi la main sur Pierre. Or c'était « le temps des

[1] Tibère, peu de temps avant sa mort (16 mars de l'an 37), donna l'ordre de faire la guerre à cet Arétas (Joseph., *Antiq.*, XVIII, VI, n. 1-3), qui probablement, dans ses démêlés avec Hérode, favori de Tibère, avait violé le territoire de l'empire, en prenant possession de Damas, à moins qu'il n'ait acquis cette ville par quelque autre voie vers cette époque. Voyez Hug. *Einl.*, II, p. 312 sqq. — Mionnet cite (à ce sujet) une médaille de Damas qui porte le nom d'un roi Arétas, avec la date A P, c'est-à-dire 101, de l'ère syro-pompéienne. Le commencement de cette ère coïncidant avec l'an de Rome 690, l'année 101 reviendrait à l'an de Rome 790 ou 791, et à l'an de Jésus-Christ 37 ou 38. — Wieseler (*l. c.* p. 170) pense que la ville de Damas fut donnée par Caïus au roi Arétas.

[2] Flav. Jos., *Antiqq.*, XIX, VI, n. 1.

pains sans levain. » Selon l'historien Josèphe, Agrippa venait de terminer la troisième année de son règne en Judée, lorsqu'il mourut à Césarée. Les paroles précises de Josèphe ne permettent pas de croire qu'il fût encore en vie à Pâques de l'an 44[1]. Ainsi il ne reste qu'à choisir entre les années 42 et 43. Saint Luc, par la place où il rapporte la mort de ce prince (*Act.*, XII, 18-23), ne décide pas la question ; car il se propose seulement de faire ressortir la punition infligée aux crimes du tyran. Le récit de Josèphe montre que ce châtiment ne fut pas immédiat[2]. D'un autre côté, ce fut seulement au début de son règne qu'Hérode chercha à se rendre ainsi agréable aux Juifs[3]. Mais ce qui fait surtout pencher la

[1] Ibid., XIX, VIII, n. 2 : Τρίτον δὲ ἔτος αὐτῷ βασιλεύοντι τῆς ὅλης Ἰουδαίας πεπλήρωτο, καὶ παρῆν εἰς πόλιν Καισάρειαν. Wieseler (*Chronol. d. Apost. Zeitalt.*, p. 136) prétend qu'Agrippa mourut le 6 août 44, lorsqu'on célébrait des fêtes quinquennales à Césarée (Jos., *l. c.*). Mais Josèphe est formellement contraire à cette hypothèse, lorsqu'il dit : « Agrippa mourut la cinquante-quatrième année de sa vie et la *septième* de son règne. Car il régna quatre ans sous Caius, trois ans après qu'il eut acquis la tétrarchie de Philippe et quatre ans après qu'il eut reçu en outre celle d'Hérode ; il régna aussi trois ans sous Claude, après qu'il eut acquis la Judée. » Agrippa, qui avait été mis en liberté par Caius (Caligula) immédiatement après la mort de Tibère, monta sur le trône en mars de l'année 37 (*Antiqq.*, XVIII, VII, n. 10) ; ainsi, la *septième* année commençait en mars 43. Comme il ne dépassa pas cette septième année, qui était la *troisième* depuis qu'il régnait sans partage, c'est-à-dire depuis janvier de l'an 41, il faut bien que sa mort ait eu lieu à Césarée entre janvier et mars de l'an 44. Et il est vraisemblable que la fête dont parle Josèphe (ὑπὲρ τῆς τοῦ Καίσαρος σωτηρίας), et qui fut l'occasion de la mort du roi, se célébrait en mémoire de l'avénement de Claude à l'empire.

[2] Si Agrippa mourut entre les mois de janvier et de mars, comme ses violences contre les Apôtres eurent lieu à Pâques, il y eut entre ces deux événements un intervalle d'au moins dix mois. Josèphe décrit (*Antiqq.*, XIX, VIII, n. 1, 2) assez en détail les dernières affaires qui tinrent Agrippa éloigné de Jérusalem, et qui l'occupèrent probablement durant toute cette dernière année. Néanmoins, on ne peut pas en conclure que ces affaires ne lui laissèrent point le temps de venir à Jérusalem à Pâques de l'an 43, pour y exercer ses fonctions.

[3] Jos., *Antiqq.*, XIX, VI, n. 3.

balance en faveur de l'année 42, c'est que la disette, prédite par Agabus (*Act.*, XI, 28, sqq.) comme devant avoir lieu sous le règne de Claude, sévissait déjà en cette année 42[1].

Il est donc très-vraisemblable que la persécution d'Agrippa commença l'an 42, et qu'à partir de cette année la dispersion des Apôtres amena, de proche en proche, la diffusion de l'Évangile dans tout l'univers.

IV. — La troisième persécution fut dirigée contre saint Paul. Elle éclata à Jérusalem, pendant une fête de la Pentecôte, lorsque Félix était Procurateur (*Act.*, XXI, 27; XXIII, 24). Félix avait obtenu cette charge la douzième année du règne de Claude, c'est-à-dire l'an 53, par le moyen de son frère Pallas, favori de cet empereur[2], et il exerçait déjà les fonctions d'Éparque depuis un grand nombre d'années (*Act.*, XXIV, 10), lorsque saint Paul, arrêté par les Juifs dans le temple, fut présenté devant son tribunal à Césarée. Il s'agit de rechercher la date de ce dernier événement.

Deux années s'écoulèrent depuis cette époque jusqu'au jour où Félix eut pour successeur, dans son gouvernement, Porcius Festus, envoyé par Néron (*Act.*, XXIV, 27)[3]. L'époque de ce remplacement et la durée de l'administration de Festus peuvent se déterminer d'après l'installation d'Albinus,

[1] Sous l'empire de Claude, les provinces romaines eurent à souffrir d'une disette continuelle (Sueton., *Vit. Claud.*, c. XVIII). La famine sévissait déjà durant les trois premières années. Voy. Dion, *Hist.* LX, 11. — La Palestine en eut surtout à souffrir sous Cuspidius Fadus, et sous son successeur Tiberius Alexander (Jos., *Antiqq.*, XX, IV, n. 2). Mais ce n'est pas alors que les fidèles d'Antioche envoyèrent Saul et Barnabé porter leurs aumônes à Jérusalem. — Cf. Foggin., *de D. Petri itin. Rom.* p. 169 sq. — Petau, *de Doctr. temp.*, XI, c. XII.

[2] Jos., *l. c.* XX, VI, n. 1. — Selon Tacite (*Annal.*, l. XII, c. LIV, ad ann. U. 806), en l'année 53, Félix était depuis longtemps déjà (jam pridem) Procurateur de la Samarie, en même temps que Cumanus, contrairement à ce que raconte Josèphe (*l. c.*, XX, V, n. 1-3). Cf. Petau, *de Doctr. temp.*, XI, c. XI).

[3] Joseph., *Antiqq.*, XX, VII, n. 9.

successeur immédiat de Festus. Quatre ans avant le commencement de la guerre de Judée (66), c'est-à-dire en 62[1], Albinus se trouvait déjà en Judée, et il entra en fonction peu de temps après Pâques de cette même année, où saint Jacques le Mineur fut condamné à mort par le grand prêtre Ananus[2]. Comme Festus, selon le rapport de Josèphe, gouverna deux ans tout au plus[3], et mourut au commencement de 62, Félix doit avoir été rappelé vers le milieu de l'an 60. L'emprisonnement de saint Paul arriva donc pendant l'octave de la Pentecôte de l'année 58, contrairement à ce que prétendent Eusèbe et saint Jérôme, suivant lesquels saint Paul fut envoyé à Rome la seconde année de Néron, c'est-à-dire en 56[4].

Ce sont là les principales dates auxquelles nous tâcherons de rattacher les événements de la vie de saint Paul. Bien qu'elles ne soient pas à l'abri de toute objection, on ne peut pas leur contester un degré de vraisemblance supérieur à celui que fournissent les autres calculs.

[1] Jos., *de Bell. jud.*, VI, v, n. 3. Jésus, fils d'Ananus, commença quatre années avant la guerre, et sous le gouvernement d'Albinus, à épouvanter la ville par ses cris sinistres.

[2] Jos., *Antiqq.*, XX, viii, n. 1. — Eus., *Chron.* ad ann. Chr. 62.

[3] Id., *l. c.*, XX, vii, n. 9-11. Wieseler, *Chronol.*, p. 91 et suiv.

[4] Euseb., *Chron.* ad ann. Chr. 55. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. v: « ... Post passionem Domini XXV anno, i. e. secundo Neronis, eo tempore quo Festus, procurator Judææ, successit Felici, Romam vinctus mittitur. » Cette hypothèse ne peut se soutenir chronologiquement, en face des Actes (xxiv, 10), que sous deux conditions : 1° Si l'on admet (comme le rapporte Tacite, *Annal.*, l. XII, c. liv) que Félix avait déjà gouverné la Samarie, lorsqu'il prit en main l'administration de la Judée ; — 2° Si l'on admet que les paroles διετίας δὲ πληρωθείσης, κ. τ. λ., ne se rapportent pas au temps de l'emprisonnement de S. Paul, mais à celui de l'administration de Festus. C'est ainsi qu'entre autres raisonne Petau (*l. c.*, l. XI, 12). Ce calcul ne manque pas de points d'appui, et il mériterait notre préférence comme consacré par la tradition, s'il n'en résultait pas de graves difficultés chronologiques dans l'histoire de S. Paul.

DEUXIÈME SECTION.

DES ÉCRITS DIDACTIQUES DU NOUVEAU TESTAMENT.

PREMIÈRE PARTIE.

LES ÉPITRES DE S. PAUL.

§ XXVII.

L'ENSEIGNEMENT DES APÔTRES.

I. — Le message du salut était, de sa nature, très-simple. Il consistait principalement dans la proclamation de cette bonne nouvelle qu'en Jésus-Christ, Fils de Dieu, il a été préparé une rédemption accessible à tous ceux qui accueillent par la foi la grâce annoncée. Comme garantie de cette vérité, les Apôtres alléguaient le témoignage de leurs propres yeux et les miracles par lesquels Dieu confirmait leur message (Marc., XVI, 17-20; Hebr., II, 4).

II. — Mais une simple annonce ne suffisait pas. Il fallait obtenir l'assentiment (πείθειν), et gagner les âmes par un langage touchant (παρακαλεῖν), par une exposition où le cœur et l'esprit trouvassent également leur compte.

Le témoignage des Écritures que Notre-Seigneur a

confirmées et accomplies, suffisait vis-à-vis des Juifs[1]; mais comment faire accepter aux païens une doctrine toute nouvelle pour eux, et qui flétrissait leurs idoles comme les images des démons[2]? L'Apôtre de l'Évangile trouvait chez les Gentils peu d'idées qui lui fussent communes avec son auditoire. Le plus souvent il n'avait d'autre ressource que de commencer par des notions générales de la raison et d'y rattacher les vérités positives de l'Évangile.

Le discours que saint Paul prononça devant l'Aréopage d'Athènes (Act., XVII, 22 sqq.) et un autre discours prononcé à Lystra (Act., XIV, 14 sqq.) montrent comment on procédait en ce cas.

III. — Lorsque l'Évangile avait été accueilli par la foi, il s'agissait d'affermir sa domination sur toutes les pensées des fidèles. Les païens et les Juifs apportaient avec eux quantité de préjugés difficiles à déraciner. Ces préjugés étaient contraires aux dogmes fondamentaux du Christianisme, et, tant que l'esprit n'était pas éclairé sur ces points, le doute régnait dans l'âme des néophytes. L'Apôtre avait besoin d'un don éminent de persuasion, pour détruire ces opinions erronées, qui empêchaient la foi de s'enraciner et de porter des fruits salutaires.

IV. — Mais les circonstances amenèrent encore d'autres exigences. L'Évangile avait à peine fait son entrée

[1] Iren., *Adv. hær.*, IV, XXIV, n. 1. — Cf. *Act.* II, 16-36; XVII, 2; *Galat.*, III, 8 et suiv.
[2] Iren., *l. c.*

dans le monde, que de prétendus philosophes vinrent à sa rencontre, et s'efforcèrent de pénétrer au sein de l'Église, pour saper les bases de l'Évangile. Les Apôtres n'étaient pas tenus assurément de répondre à toutes les questions soulevées, et ils offraient d'autres garanties qu'un assemblage artificiel de propositions sophistiques. Aussi recommandaient-ils à leurs envoyés de ne pas s'engager dans de vaines disputes avec ceux qui préféraient aux réalités historiques de l'Évangile les arguties de leur dialectique, ou les rêves de leur imagination. Néanmoins ils furent obligés bientôt d'adopter une méthode plus raisonnée dans l'exposition du dogme, pour confirmer les fidèles dans la foi et les initier plus profondément à la science du salut. C'est ainsi que nous voyons plus d'une fois les Apôtres, s'élevant au point de vue d'une haute spéculation, exposer les dogmes et les faits évangéliques dans leur ensemble idéal, et répandre sur les mystères les clartés de la vraie science.

V. — S'il était urgent d'éclairer la foi des fidèles, il l'était aussi de faire entrer cette foi dans la pratique de la vie. Il fallait ranimer et diriger les volontés pour atteindre le but principal du Christianisme, la régénération morale de ses adhérents. Il fallait une grande force de persuasion pour maintenir dans leurs bonnes dispositions ceux qui inclinaient à la foi, ou s'étaient donnés à elle; mais il n'en fallait pas moins pour les porter à vaincre les tentations du dehors, pour former en eux un esprit solide de communauté ecclésiastique,

pour les décider enfin aux sacrifices nécessaires[1]. Ce côté de l'enseignement paraissait si important, qu'on regardait ceux qui y réussissaient comme doués d'une *grâce* toute spéciale.

Ces considérations pourraient facilement se prolonger sur d'autres points de vue. Mais ce que nous venons de dire suffira pour faire comprendre en quoi les Évangiles diffèrent des écrits didactiques. Toutes les Épîtres des Apôtres ont pour objet de faire entrer la parole évangélique dans le cœur des fidèles par quelqu'un des moyens indiqués ci-dessus[2].

§ XXVIII.

HISTOIRE SOMMAIRE DE SAINT PAUL.

I. — Parmi les Apôtres, il en est un, comme on sait, qui mérita d'être nommé par excellence l'*Apôtre des Gentils*.

Paul, ou Saul[3], comme il se nommait avant sa vo-

[1] Cette παράκλησις prenait tantôt la forme de la dissuasion ou de l'exhortation, tantôt celle de la correction (νουθετεῖν), ou de la consolation (παραμυθεῖν), etc.

[2] La παράκλησις prédomine beaucoup dans les épîtres catholiques; les épîtres de S. Paul emploient, avec une admirable plénitude, tous les moyens à la fois, et nous fournissent une image complète de l'activité quo les Apôtres déployaient.

[3] Origène pense qu'il portait déjà le nom romain Paulus avant sa vocation, mais qu'il ne l'employa exclusivement qu'après cette époque. S. Jérôme croit au contraire qu'il adopta le nom du premier païen qu'il convertit, c'est-à-dire du proconsul Sergius Paulus (*de Vir. ill.*, c. v). — S. Chrysostome (*Hom.* II, *de Mutat nom.*, n. 2) fait des réflexions très-remarquables sur les changements de nom dans les Livres saints, et spécialement (*Hom.* III, n. 3, t. III, p. 121) sur le nom de S. Paul.

cation, était né de parents hébreux de la tribu de Benjamin. Selon saint Jérôme, les troubles de cette époque avaient déterminé ses parents à émigrer de la petite ville juive de Gischala à Tarse en Cilicie[1], où naquit Paul, qui fut élevé dans les principes du pharisaïsme (Act., XXII, 3; XXIII, 6). Outre l'avantage d'une telle origine[2] (Philipp., III, 4-6; II Cor., XI, 18), Paul avait le titre de citoyen romain (Act., XXII, 28), dont il usa plusieurs fois[3]. Il passa son enfance à Tarse, et c'est là sans doute qu'il apprit à fabriquer de la toile pour faire des tentes, ce qui lui servit à gagner sa vie (Act., XVIII, 3). Encore jeune (νεανίας), il partit de Tarse pour étudier à Jérusalem. Parmi les maîtres qui enseignaient alors dans cette ville, se trouvait Gamaliel, que les Juifs vénéraient à cause de sa science, et qui montra sa modération lorsqu'il s'agit de déterminer la conduite à tenir vis-à-vis des Apôtres (Act., v, 34). Gamaliel était pharisien, et Saul puisa dans ses leçons un zèle ardent pour la loi de ses pères; mais ce zèle n'était pas modéré par la douceur (Act., XXII, 3).

II. — C'est pendant qu'il étudiait à Jérusalem que Paul fut témoin de la naissance de l'Église. Il fut du

[1] Hieron., *de Vir. ill.*, l. c.

[2] Cette pureté d'origine lui était contestée par les Ébionites (Cf. Epiph., *Hær.* XXX, n. 16). Au dire de ces hérétiques, Paul était né de parents païens et s'était fait prosélyte à Jérusalem en vue d'un mariage; ce mariage ayant manqué, Paul s'était fait l'adversaire de la circoncision. Cf. *ibid.*, n. 15.

[3] Voy. Wieseler, *Chronol. des Apost. Zeitalters*, p. 62, note.

nombre de ceux qui s'inquiétèrent tout d'abord du développement de la *secte nazaréenne*.

Lorsqu'il entendit, de la bouche de saint Étienne, l'exposé de la nouvelle doctrine, il vit que l'Église n'était pas simplement une école nouvelle dans le Judaïsme, mais qu'elle tendait à supprimer les institutions de ses pères, et il se crut obligé en conscience à la combattre de toutes ses forces (Act., xxvi, 9). Il obtint du grand prêtre un mandat d'inquisiteur contre les chrétiens, et usa de son pouvoir avec une ardeur passionnée. Il faisait mettre en prison et fouetter dans les Synagogues les adhérents de Jésus-Christ, pour les forcer à l'apostasie; il leur faisait même donner la mort (Act., vii, 59; xxvi, 9, 11). C'est en qualité d'inquisiteur qu'il présida au supplice de saint Étienne (Act., vii, 57; xxi, 20). Bientôt son zèle se trouva à l'étroit dans Jérusalem. Beaucoup de chrétiens ayant pris la fuite à cause de la persécution, il se fit donner des lettres pour les Synagogues où il pensait pouvoir atteindre ces fugitifs. Mais il fut prévenu par Dieu, qui avait sur lui de grands desseins.

III. — Il était sur le chemin de Damas, tout près de cette ville, quand Jésus lui apparut dans une lumière éblouissante et lui dit : « Saul, pourquoi me persécutez-vous? » Il demanda en tremblant : « Seigneur, qui êtes-vous? » Et reçut cette réponse : « Je suis Jésus que vous persécutez... Je vous suis apparu, pour vous prendre comme mon serviteur et mon témoin. » (Act., xxvi, 13-18; xxii, 6 sqq.)

Devenu subitement aveugle, il se fit conduire à Damas, où un disciple de Jésus, nommé Ananie, lui rendit la vue et lui annonça de nouveau la mission que Dieu lui destinait (Act., XXII, 12 sqq.; IX, 10 sqq.).

Après avoir été baptisé, Saul commença à prêcher l'Évangile à Damas. Ensuite il se rendit en Arabie, d'où il revint quelque temps après, pour continuer ses prédications à Damas.

Au bout de trois ans, l'exaspération des Juifs contre lui étant montée à son comble, ils voulurent attenter à sa vie, et les chrétiens ne réussirent qu'avec peine à le sauver de leurs mains (Act., IX, 23; II Cor., XI, 32). Il se rendit alors à Jérusalem, pour s'y entretenir avec saint Pierre, qu'il n'avait point vu depuis sa conversion (Gal., I, 18).

Les Apôtres ne savaient encore s'ils devaient se fier à lui; mais Barnabé s'entremit et l'introduisit près d'eux. Cette entrevue ne dura pas plus de quinze jours; car Saul, comme autrefois saint Étienne, fut bientôt en lutte avec les Juifs hellénistes, dont la fureur mit sa vie en danger. Jésus lui apparut, et lui ordonna de fuir sur-le-champ, ses efforts ne pouvant avoir aucun succès à Jérusalem, et sa mission étant de porter au loin l'Évangile parmi les Gentils (Act., XXII, 17-21; IX, 30). Il partit donc pour sa ville natale (Gal., I, 21).

IV. — Des chrétiens, émigrés de Chypre et de Cyrène, avaient tenté d'annoncer la parole de Dieu à la population grecque d'Antioche, capitale de la Syrie, et ils avaient réussi au delà de toute attente. On s'en ré-

jouissait à Jérusalem, et l'on cherchait un homme qui fût en état de diriger cette nouvelle Église. Le choix tomba sur Barnabé, qui se rendit à Antioche, et y trouva le terrain admirablement préparé. Ne pouvant pas suffire à tout, il chercha un collaborateur, et Saul lui parut être l'homme dont il avait besoin. Sous leurs efforts réunis (an 40), Antioche vit bientôt fleurir dans son sein une nombreuse communauté. Comme cette Église était formée en majorité de païens convertis, elle fut naturellement affranchie de l'influence judaïque, et ses membres prirent le nom de *chrétiens* (Act., XI, 20-26).

V. — La fondation de l'Église d'Antioche eut une importance incalculable. Le Christianisme y apparut dégagé de l'enveloppe judaïque qu'il avait conservée jusqu'alors; et cette nouvelle Église servit de modèle aux autres Églises qui se fondèrent dans les provinces grecques.

L'Église d'Antioche eut bientôt occasion de défendre la cause des païens convertis contre le zèle jaloux des Juifs chrétiens de Jérusalem, et de revendiquer la liberté évangélique contre les sectateurs fanatiques du Mosaïsme[1]. Cette seconde métropole donna aussi l'exemple de la charité catholique à l'égard de l'Église d'où étaient venus ses premiers Apôtres. Lorsque, vers l'an 40, Agabus vint de Jérusalem visiter l'Église d'Antioche, et prophétisa une disette universelle, qui eut lieu

[1] Cf. Chrysost., *Hom.* II, n. 1, *de Incomprehens.*, t. I, p. 453.

sous le règne de Claude, les chrétiens d'Antioche firent entre eux une collecte qu'ils envoyèrent (vers Pâques de l'an 42), par les mains de Saul et de Barnabé, aux pauvres de la Judée.

VI. — Claude, à son avénement (janvier 41), avait restitué au roi Hérode-Agrippa I[er], petit-fils de l'ancien Hérode, tout le royaume de son aïeul. Ce prince, pour plaire aux Juifs, devint le persécuteur des chrétiens, fit mettre à mort saint Jacques le Majeur (Pâques 42), et prépara le même sort à saint Pierre. Les Apôtres se dispersèrent dans toutes les directions; et Saul, qui porta dès lors le nom de Paul, prit, parmi les Apôtres, la place de saint Jacques. Les Juifs s'étant montrés indignes de l'annonce du salut, il résolut de porter l'Évangile aux Gentils.

VII. — Saint Paul avait reçu de la bouche même de Jésus-Christ sa mission apostolique. L'esprit prophétique lui enjoignit à Antioche de remplir cette mission; et, pour constater son union avec les premiers Apôtres, on lui associa saint Barnabé.

Nous avons déjà parlé des voyages apostoliques de saint Paul. Dans ces excursions, Antioche était toujours son point de départ. En terminant chacun de ces voyages, il passait par Jérusalem, pour revenir à Antioche, premier objet de ses soins. Sur la durée et l'étendue du premier de ces voyages, saint Luc (Act., XIII-XIV) ne nous donne qu'un renseignement vague. Outre l'île de Chypre, l'Apôtre visita la Pamphylie, la Pisidie et la Lycaonie; les districts de Galatie et de Phrygie, qui

étaient plus loin vers l'Occident, ne furent pas visités cette fois. L'accueil était presque partout le même. Les païens écoutaient en général la parole de Dieu, tandis que les Juifs s'y opposaient de toutes leurs forces. Le résultat était aussi en général le même partout. Les conversions produisaient naturellement de la division dans les familles, et les Juifs profitaient toujours de l'aigreur qui en résultait, pour attiser la persécution. Presque dans chaque ville on finissait par maltraiter les Apôtres, qui étaient obligés de s'enfuir. Mais ces obstacles n'arrêtaient point le progrès de l'Évangile, et les Apôtres réussissaient à fonder, à constituer dans chaque ville une communauté chrétienne.

La première mission de Paul et de Barnabé dura environ quatre ou cinq ans. Les deux Apôtres, à leur retour, passèrent quelque temps au sein de l'Église d'Antioche (Act., xiv, 27). Il s'agissait de décider une question vitale.

Des partisans exaltés du judaïsme s'étaient glissés parmi les fidèles d'Antioche, et ils soutenaient que les observances légales étaient obligatoires pour les païens convertis, ce qui produisit une grande fermentation. On jugea convenable d'en référer aux Apôtres à Jérusalem. Paul et Barnabé allèrent exposer l'état de la question, et, saint Pierre s'étant rangé de leur avis, on décida qu'on n'imposerait pas aux néophytes païens d'autre fardeau qu'un petit nombre de règles nécessaires pour produire la fusion entre les Juifs et les païens convertis.

VIII. — Après cette victoire, Paul reprit (en 51) ses voyages de conquête évangélique avec de nouveaux compagnons, Silas de Jérusalem, Timothée de Lystre, et enfin saint Luc. Après avoir visité les Églises déjà existantes, ils quittèrent la Pisidie, en se dirigeant vers la Phrygie, et remontèrent de là vers la Galatie. C'est moins d'après les Actes des Apôtres que d'après les Épîtres adressées plus tard aux Églises formées dans ces contrées, que nous pouvons juger des résultats de ce voyage. L'Apôtre avait dès lors l'intention d'entrer dans la province d'Asie; mais ce projet et un autre concernant la Bithynie rencontrèrent des obstacles, et Paul, en conséquence, se dirigea droit vers l'Occident, jusqu'à la mer. Ce fut à Alexandria-Troas qu'il vit s'ouvrir devant lui une nouvelle sphère d'action, l'Europe (Act., xvi, 10). Le voyage qu'il fit en Macédoine et en Achaïe (au printemps de 52) fut un des plus riches en fruits de bénédiction. Lorsque après deux ans (au milieu de l'an 54) il retourna en Orient, des Églises florissantes jalonnaient la route qu'il avait parcourue.

IX. — En repassant par Éphèse, il promit aux Éphésiens de revenir, pour demeurer quelque temps au milieu d'eux. Après avoir visité de nouveau les Églises du haut pays de l'Asie Mineure, il revint donc s'établir dans la métropole de l'Ionie. Cette ville était trop importante pour qu'il pût s'en éloigner de sitôt. Il y trouvait, comme il nous l'apprend dans sa première épître aux Corinthiens (xvi, 9), une sphère d'action aussi

étendue que fertile. En outre, il y avait là des obstacles particuliers dont il fallait triompher. Saint Paul resta donc plus de deux ans parmi les Éphésiens. Après avoir visité de nouveau ses Églises d'Europe, il revint encore continuer ses travaux à Éphèse; en sorte que sa prédication dans cette ville, y compris ce voyage en Europe, dura près de trois années (Act., xx, 31), de l'an 55 jusqu'à la Pentecôte de l'an 57. — Il voulait terminer là sa mission en Orient, et passer en Italie, puis en Espagne (Rom., xv, 23).

X. — Mais la haine que les Juifs avaient contre lui prit, dans cet intervalle, une tournure menaçante, et ce fut avec peine qu'il parvint encore une fois à faire le voyage de Jérusalem. Le danger le plus imminent l'attendait dans cette ville. Ses amis lui conseillèrent d'apaiser, par un acte public d'obéissance aux lois mosaïques, l'exaspération de la foule. Mais les événements n'en suivirent pas moins leur cours. Les Juifs crurent que Paul avait mené avec lui dans le temple un païen d'Éphèse, et cette méprise fit éclater l'orage. On put à peine l'arracher aux mains de ces furieux. Une procédure intentée contre lui n'ayant pas eu de résultat, il se forma une nombreuse conjuration contre sa vie, et il en serait peut-être devenu victime, si l'avidité du Procurateur ne l'eût retenu sous les verrous. Cette sauvegarde allait lui échapper par la perfidie de Festus, quand il appela au tribunal de César. Cela se passait au milieu de l'an 60.

La Providence voulait que ce grand Apôtre rendît

témoignage à Jésus-Christ dans la capitale du monde (Act., XXIII, 11).

XI. — Le récit des Actes nous fait suivre saint Paul dans ce voyage. Grâce à l'officier à la garde duquel il avait été confié, il obtint la permission de demeurer à Rome dans une maison privée, et il usa de cette faveur pendant deux années entières, prêchant l'Évangile à tous ceux qui venaient le visiter. Pendant quelque temps, il conçut même l'espoir d'être mis en liberté, et déjà il annonçait aux chrétiens d'Orient qu'il irait peut-être bientôt les visiter (Phil., II, 24; Philem., 22). Mais ni ses Épîtres, ni la tradition, ni l'histoire, ne prouvent que cet espoir ait jamais été réalisé.

Eusèbe, il est vrai, et saint Jérôme[1] entre autres, ont cru que l'Apôtre avait recouvré sa liberté, et qu'il avait exécuté sa mission projetée en Espagne[2].

[1] Eusèbe (*H. eccl.*, II, 22) cherche à prouver ce qu'il avance par un passage de la seconde épître à Timothée (IV, 16, 17). S. Jérôme reproduit cette donnée d'Eusèbe, et il ajoute que la délivrance de Paul eut lieu au commencement du règne de Néron, lorsque cet empereur montrait encore un peu de modération (*de Vir. ill.*, c. V. Cf. *Comm. in Amos*, V, 8). Ces deux auteurs croient en effet que S. Paul fut conduit de Jérusalem à Rome la seconde année du règne de Néron, c'est-à-dire en 56.

[2] Le seul témoignage valable qui puisse être invoqué ici est celui de S. Clément de Rome, I *Cor.*, c. V : (Παῦλος) ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου. Rigoureusement parlant, la *borne de l'Occident* est sans doute l'Espagne; si l'on prend ces mots à la lettre, il faudra donc avouer que S. Paul fit un voyage en Espagne, et que par conséquent il avait été délivré de sa captivité. Le fragment de Muratori contient bien quelque chose à ce sujet, mais cela est tellement obscur qu'on n'en peut rien conclure, ni pour, ni contre. On n'en trouve aucun autre vestige dans la tradition romaine (Cf. Innocent. I, *ep. ad Decent.*, sub init.; Opp. Leon. M., t. III, p. 198), et le pape Gélase I[er] nie formellement le voyage en Espagne. Voy. Wieseler, *Chronol.*, etc., p. 521 sqq.*. — * Quoi qu'en dise notre savant auteur, les

Quoi qu'il en soit, lorsque Néron persécuta les Chrétiens, en leur imputant l'incendie de Rome, les deux grands Apôtres, Pierre et Paul, furent sacrifiés en même temps. Paul fut décapité sur la route d'Ostie, non loin de la ville, le 29 juin de l'année 67, trente-sept ans après l'Ascension de Jésus-Christ[1].

§ XXIX.

TRAVAUX APOSTOLIQUES DE SAINT PAUL.

I. — « J'ai travaillé plus que tous les autres, » disait saint Paul, en se défendant contre ses détracteurs (I Cor., xv, 10). Plusieurs fois, dans ses épîtres, il indique le motif qui animait son zèle.

Avant que la lumière de la foi vînt dessiller ses yeux, il avait cru devoir lutter contre le Christianisme naissant, et avait mis dans cette lutte toute l'énergie de son âme. Prévenu par la miséricorde du Seigneur, jetant un regard sur sa vie passée, et ravi de la confiance que Jésus-Christ avait mise en sa fidélité, il se sentit

paroles de S. Clément et celles du fragment de Muratori nous paraissent donner une probabilité réelle à l'hypothèse du voyage de S. Paul en Espagne.

[1] Hieron., *de Vir. ill.*, c. v : Hic ergo, XIV Neronis anno, eodem die quo Petrus, Romæ pro Christo capite truncatus sepultusque est in via Ostiensi, anno post passionem Domini XXXVII. — Euseb., *Chron.*, ad ann. Chr. 66. Idem, *Comm. in Lucam*, Collect. nov. edd. Mai, vol. I, p. 167. — Un Père qui vivait vers 396 place le martyre de S. Paul dans la soixante-neuvième année après la naissance de Jésus-Christ, et la trente-sixième année après la Passion. On ne saurait dire avec certitude s'il le rapporte à l'année 65, ou à l'année 66 de l'ère vulgaire (ap. Euthal. in Gall. *Bibl. PP.*, t. X, p. 250). — Cf. Foggin., *de D. Petri itin. Rom.*, p. 379 sqq.

poussé désormais à traverser les terres et les mers, pour convier tous les hommes à la grâce de Jésus-Christ, dont il avait ressenti l'influence d'une manière si éclatante (I Cor. xv, 9 sq.; I Tim. I, 12-16). Aucune difficulté ne l'arrêtait; aucune grandeur humaine ne l'intimidait; il ne comptait pour rien tous les mauvais traitements. En lisant le résumé de ses travaux, tracé par lui-même (Rom., xv, 19), on est stupéfait de son activité. Lorsque, environ trente années après sa conversion, il quitta la terre, il la laissa couverte d'églises florissantes, dont la propagande rayonna dans toutes les directions.

II. — Dans chaque ville un peu considérable, les Juifs avaient des Synagogues, où l'on admettait volontiers les païens. Jésus-Christ ayant ordonné de porter d'abord aux Juifs le message du salut, saint Paul s'attacha de préférence à prêcher dans ces Synagogues. Mais, quand les Juifs repoussaient la vérité qui leur était offerte, l'Apôtre séparait ses néophytes, et s'occupait exclusivement des païens (Act. XIII, 46; XVIII, 6, etc.).

Son auditoire, dans ce cas, était principalement composé d'idolâtres grossiers, qui n'avaient point les exigences vaniteuses ni les préjugés des classes supérieures. Le succès prodigieux qu'il obtint, en prêchant un Dieu mort sur la croix, ne peut s'expliquer toutefois sans les miracles et les grâces surnaturelles, qui inspiraient une vénération enthousiaste pour le nom de Jésus, et transformaient en apôtres la plupart des nouveaux convertis.

III. — Les vertus héroïques de saint Paul contribuaient aussi à l'efficacité merveilleuse de sa prédication.

Pour ne laisser aucune place au doute sur la pureté de ses intentions, il renonça spontanément au droit de recevoir sa subsistance de la main des fidèles (Matth., x, 9 sq.; Luc, x, 1 sq.; I Cor., ix, 3 sqq.). Par le travail de ses mains, il gagnait ce qui était nécessaire pour lui et pour ceux qui le suivaient (Act., xx, 34; I Thess., ii, 7-9). C'est par exception seulement qu'il accepta quelques secours pécuniaires, que lui offraient des églises déjà formées (Phil., iv, 15, 16).

Non content de se vouer au célibat[1], il ne voulut même pas permettre, comme d'autres Apôtres, que des femmes pieuses l'accompagnassent dans ses voyages pour le servir (I Cor., ix, 5). Il n'était entouré que d'hommes qui menaient comme lui une vie de sacrifices (II Cor., xii, 18).

C'est ainsi qu'il devint, pour tous les siècles à venir, le sublime modèle de quiconque se voue à l'enseignement du Christianisme.

IV. — Partout où un autre que lui avait jeté la semence évangélique, il s'abstenait d'y mettre le pied, pour qu'aucune apparence ne pût faire croire qu'il voulait cueillir la moisson des autres (Rom., xv, 20).

[1] Hieron., *Ep.* xviii, *ad Eustoch.* (t. IV, p. 36). — Chrysost., *de Virgin.*, c. xxxv (t. I, p. 294). L'opinion suivant laquelle S. Paul aurait été marié est fondée seulement sur quelques textes mal compris, par exemple (Phil., iv, 3) : σύζυγε γνήσιε (Clem. Al., *Strom.*, III, 6, p. 535).

Il choisissait de préférence les chefs-lieux des provinces, persuadé que, si l'Évangile réussissait à y prendre racine, il s'étendrait ensuite plus facilement dans le reste du pays. Aussi consacrait-il la meilleure part de son temps et de ses soins à ces villes capitales.

Mais la seule mission qu'il revendiquât était celle d'implanter la foi (I Cor., III, 6, 10). Dès qu'il avait réussi à bien former le noyau d'une communauté chrétienne, il en confiait le développement à des hommes choisis, qu'il ordonnait prêtres et évêques; puis il passait à de nouvelles conquêtes. Toutefois il ne perdait pas de vue les jeunes églises qui lui devaient la vie; il entretenait avec elles un commerce très-actif de lettres et de messages; chaque fois que l'occasion s'en présentait, il ne manquait pas de les visiter en personne et de redresser les abus qui s'étaient introduits.

V. — L'unité de l'Église était l'objet constant de ses pensées et de ses efforts. Non content de rappeler souvent aux fidèles que toutes les églises particulières, quel que fût leur fondateur, formaient un seul et même corps (I Cor., I, 12 sq.; III, 21), il s'appliquait à faire mettre cette vérité en pratique; il exhortait chaque église à remplir envers les autres les devoirs de l'hospitalité et de l'aumône; il s'efforçait de les habituer à se regarder toutes comme une seule *communauté*. La grande collecte des chrétiens d'Antioche pour leurs frères de Jérusalem tendait à resserrer les liens de la charité entre les Juifs et les Grecs. On sent aussi, dans toutes les épîtres de ce

grand Apôtre, combien il avait à cœur de fortifier l'esprit de communauté, pour prévenir toute dissidence.

Il savait enfin merveilleusement éveiller dans les âmes l'idée de la Catholicité; il inspirait pour elle un saint enthousiasme, en sorte qu'elle devenait par ses soins une réalité vivante et pratique.

§ XXX.

VOCATION SPÉCIALE DE L'APÔTRE SAINT PAUL.

I. — Les paroles de Jésus-Christ sur l'élection et la vocation extraordinaires de saint Paul (Act., IX, 15; XXII, 21) déterminèrent sa position et sa conduite dans l'Apostolat.

Ayant reçu sa mission *immédiatement* du Seigneur lui-même, comme les Apôtres appelés en premier lieu, il avait des droits et des pouvoirs semblables aux leurs. Dieu d'ailleurs ratifiait visiblement sa mission par des miracles, et faisait prospérer ses travaux autant que ceux d'aucun autre (II Cor., XI, 12; Rom., XV, 19).

De même qu'il avait reçu l'Apostolat, non par l'intermédiaire des autres Apôtres, mais immédiatement de Jésus-Christ, il reçut aussi, par une révélation immédiate, la doctrine qu'il devait prêcher (Gal., I, 12); comme les autres Apôtres, il fut en rapport direct et personnel avec le divin Maître (I Cor., IX, 1), qui l'initia aux mystères du ciel par des apparitions et des ravissements fréquents (II Cor., XII, 1).

II. — Il sentait néanmoins le besoin de procurer à sa

prédication et à son ministère la ratification extérieure des autres Apôtres.

Pour rendre visible à tous les yeux l'accord de sa doctrine avec celle de l'Église, il s'adjoignit des hommes considérés, comme Barnabé et Silas, et se rendit à diverses reprises auprès des Apôtres à Jérusalem : une première fois (Gal., I, 18) pour conférer avec saint Pierre; une autre fois (Gal., II, 1 sqq.) pour exposer sa prédication aux Apôtres et obtenir leur ratification, d'après l'ordre qu'il avait reçu dans une révélation [1]. Les zélateurs du Judaïsme rendirent surtout cette mesure nécessaire : le succès de Paul demeurait incertain, tant que l'unité de son enseignement et de son ministère avec ceux des premiers Apôtres n'était pas solennellement reconnue devant l'Église. C'est seulement après l'avoir ainsi constatée qu'il put, d'une manière décisive, répondre aux doutes soulevés contre sa mission, et rattacher toutes ses conquêtes à la souche commune de l'Église apostolique.

III. — Les relations de saint Paul avec ses collègues dans l'Apostolat ne furent jamais troublées. Il entretenait un commerce amical avec saint Jacques de Jérusalem, que l'on vénérait comme le chef des Juifs convertis (Act., XXI, 18). Ses relations avec saint Pierre étaient plus étroites encore, le chef des Apôtres soutenant à Jérusalem la cause des Gentils contre les zélateurs de la loi. Vainement on a cherché d'assez bonne

[1] Voyez, à ce sujet, S. Jérôme (*Comm. in Gal.*, II, 1-9) et S. J. Chrysostome (*Comment. in Gal.*, II, 1 sqq). — Cf. Tertull., *C. Marc.*, IV, 2.

heure à exploiter, comme preuve du contraire, la résistance que saint Paul opposa un jour à saint Pierre (Gal. II, 11 sq.); il a fallu pour cela dénaturer les paroles et l'intention de l'Apôtre des Gentils. — On a voulu, sans plus de fondement, voir des attaques contre les Apôtres primitifs dans la deuxième épître aux Corinthiens (XI, 5, 21; XII, 11). L'Apôtre s'y défend seulement contre les insinuations perfides des émissaires judaïsants, qui s'efforçaient continuellement de diminuer son autorité par des parallèles injurieux avec l'autorité des autres Apôtres.

IV. — Les adversaires dont nous venons de parler jouent un rôle si important dans l'histoire de l'Apôtre, que nous devons nous arrêter un moment sur ce point. Les mauvais traitements que l'Apôtre avait à endurer de la part des incroyants, l'affectaient peut-être moins vivement que les peines d'esprit qui lui venaient de ces *faux frères*, au milieu de ses plus grands succès. Voici quel était le sujet de ces peines.

D'abord on comprit mal la condition des peuples placés en dehors de l'ancienne Alliance, et leur situation vis-à-vis des peuples dépositaires des promesses divines, depuis que ces promesses étaient accomplies en Jésus-Christ. On se trompait en outre sur les moyens requis pour participer aux bénédictions de la nouvelle Alliance. Ces questions avaient besoin d'être éclairées par de nouvelles lumières (Eph., III, 3-6), et le zèle des Juifs à ce sujet eut d'abord un fondement, ou du moins une excuse. Mais ce zèle ne fut

plus excusable quand Dieu, par des révélations et des faits décisifs, comme ceux que saint Pierre rapporte au livre des Actes (xi, 5 et sq.), eut fait connaître la vérité. Il commença à dégénérer en obstination hérétique, lorsque, malgré la décision formelle des Apôtres, on persista à soutenir que les Gentils devaient se soumettre à la circoncision, pour avoir accès aux grâces de l'Alliance divine. Les partisans de ces idées devinrent dès lors de *faux docteurs*, et, lorsqu'ils enseignaient sous le masque de l'autorité, ils étaient de *faux Apôtres* (II Cor., xi, 13) qui falsifiaient le vin généreux de l'Évangile (II Cor., ii, 17). Tous ces intrus qui se glissaient à la suite des Apôtres, sans mission légitime, sans autre mobile que le prosélytisme national, ou des sentiments moins nobles encore, étaient à tous égards de dangereux ennemis de la foi; et l'énergie déployée par saint Paul pour les combattre s'explique aisément. Bientôt, du reste, la destruction de Jérusalem et du temple trancha le différend au profit de l'Évangile, et porta un coup mortel au parti du Judaïsme.

V. — Mais le combat qu'il fallut livrer à une autre classe de syncrétistes fut bien plus long et plus compliqué. Nous voulons parler de la *Gnose judaïsante*, dont il nous faut dire encore quelques mots.

Les adversaires dont nous venons de parler étaient venus de Jérusalem à la suite de saint Paul; mais les Gnostiques judaïsants se trouvaient partout sur sa route, spécialement dans l'Asie Mineure. Non-seule-

ment ils fournirent l'occasion de plusieurs de nos écrits canoniques, mais les explications qu'ils provoquèrent ont contribué beaucoup au développement et à la consolidation de la doctrine évangélique.

Ce que nous avons dit de cette philosophie religieuse des Juifs la caractérise telle qu'elle se produisit en face de l'Évangile; il nous reste à parler de son origine.

Lorsque la voix des Prophètes ne se fit plus entendre parmi les Juifs, on chercha, par l'étude de la Loi et la science des Écritures, à scruter les mystères de la révélation divine. On vit naître alors une sorte de *théologie scolastique*. Ce mouvement intellectuel commença avec la grande Synagogue; il remonte donc bien au delà de notre ère, et ses effets se sont prolongés d'une manière très-active dans l'histoire de l'Église. Il se partagea en deux directions : — le *talmudisme* s'attacha à la lettre de la Loi, et se développa surtout en Palestine, dans la secte des Pharisiens; — la philosophie, ou la gnose *cabalistique*, qui seule doit nous occuper ici, prédomina chez les Juifs dispersés *; on y spéculait sur le fond historique et doctrinal de l'ancienne révélation, au moyen de l'interprétation allégorique des Écritures.

VI. — On savait que la lettre des Écritures cachait un sens profond, sous celui qui s'offre à l'œil profane. Il s'agissait de découvrir ces vérités mystérieuses, que la lettre contenait obscurément. Les Juifs, pour cela, em-

* Toutefois, son principal monument, le Zohar, fut écrit en Palestine, où elle nous semble avoir pris naissance.

pruntèrent une seconde fois les vases des Égyptiens[1]; en d'autres termes, ceux qui, demeurant au milieu des Gentils, étaient en contact avec la philosophie profane, voulurent mettre cette science à profit. Nous en avons un exemple caractéristique dans le Juif alexandrin Philon.

Mais, comme la philosophie se partageait en un grand nombre d'écoles, la Gnose prit, en l'imitant, diverses physionomies, selon les temps et les lieux. Néanmoins, on y peut distinguer deux écoles principales : — l'une suivait une impulsion venue de Syrie (ἐπιστήμη ἀνατολικὴ), et admettait un dualisme tranché; — l'autre, s'attachant à un système accrédité dans l'Italie et la Grèce[2], arrangeait ses théories sur Dieu et sur le monde à la manière de Philon.

VII. — Saint Paul trouva partout en Orient les adeptes de cette philosophie. Beaucoup furent attirés par la doctrine de l'Évangile; mais ils ne purent se résoudre à corriger leurs opinions, et, s'efforçant d'expliquer l'Évangile d'après les principes de leur Gnose, ils menacèrent d'ébranler le Christianisme jusque dans ses fondements.

Il s'ensuivit une guerre acharnée entre les défenseurs de l'intégrité évangélique et cette Gnose destructive qui, se mettant au-dessus des Apôtres, promettait

[1] Origen., *Ep. ad Gregor.*, Opp., t. I, p. 30 sq.

[2] L'Égypte a peut-être influé plus encore que l'Italie et la Grèce sur le développement de ce système gnostique, ou cabalistique, qui nous paraît avoir pris naissance dans la Palestine.

à ses disciples de les initier aux mystères de la vie et de la doctrine de Jésus-Christ, comme elle s'était vantée de posséder seule la clef de l'Ancien Testament (I Tim., I, 5-7).

Paul entreprit le premier la lutte en Asie Mineure. Dans une partie considérable de ses écrits, il combattit théoriquement et pratiquement les deux écoles de la Gnose, leur opposant tour à tour des mesures énergiques d'autorité et l'argumentation de ses épîtres. Grâce à lui, le Gnosticisme, expulsé des chaires ecclésiastiques où il étalait ses prétentions, fut réduit à errer en dehors de l'Église.

La philosophie grecque proprement dite fut d'abord moins dangereuse. Elle ne tarda pas, il est vrai, à critiquer le dogme évangélique; mais la distance qui la séparait de l'Évangile était si grande, que ses coups n'atteignaient guère les chrétiens. Ses attaques, d'ailleurs, ne prirent du développement que plus tard.

§ XXXI.

SAINT PAUL CONSIDÉRÉ COMME ÉCRIVAIN.

I. — Toutes les circonstances que nous avons mentionnées influèrent plus ou moins sur les écrits nombreux dont saint Paul a doté l'Église.

Par ces écrits, le message évangélique s'est développé sous la forme de la science et a pris le caractère de ce que nous appelons maintenant *théologie* chré-

tienne. Saint Paul fut dès le commencement de son apostolat l'*Apôtre des nations*, comme lui-même s'intitulait; mais, par ses épîtres, il devint réellement le *docteur de tous les peuples et de tous les temps*.

II. — Jésus avait dit de lui : « Il portera mon nom devant les peuples, les rois et les enfants d'Israël. » Les écrits de ce grand Apôtre ont parfaitement réalisé cette prédiction.

Nous ne parlerons pas de ses talents naturels et de l'ardent désir de savoir qui le poussa à chercher les leçons du célèbre Gamaliel; une chose en lui nous frappe davantage, c'est sa pureté austère et l'ardente piété qu'il avait reçue en héritage de sa famille (II Tim., I, 3). Si Dieu permit que le Pharisaïsme obscurcît momentanément les lumières de cette belle âme, ce fut sans doute pour qu'elle parvînt, à travers l'obstacle vaincu, à une perception plus lumineuse de l'influence salutaire du Christ (Phil., III, 7, 8). L'Apôtre nous parle souvent d'un don spécial qui l'a rendu propre à évangéliser les Gentils. Cette grâce, ce nous semble, consistait précisément dans l'intelligence vive et nette avec laquelle il pénétrait l'essence intime et les rapports des deux Testaments.

III. — Personne, d'ailleurs, ne semblait mieux préparé que saint Paul à cette mission difficile.

Les Pharisiens, par attachement à la Loi, méprisaient la langue et la civilisation des Grecs. Issu d'une famille pharisienne, Paul avait donc quitté la ville de

Tarse, pourvue d'écoles florissantes[1], afin d'aller à Jérusalem puiser la science des Écritures, dans laquelle, comme saint Jérôme le remarque[2], il devint très-versé. Il devait l'être, en effet, pour apprécier à sa juste valeur la science judaïque, et justifier l'Évangile en face des docteurs juifs. Quoique sa première éducation eût été principalement l'ouvrage des rabbins, il n'était pas complétement étranger à la science des Grecs. Il n'apprit pas seulement la langue grecque par l'usage vulgaire; il fait voir en plus d'une occasion qu'il connaissait aussi la littérature grecque[3]. C'était là une des ressources dont la Providence l'avait doué pour le rendre apte à prêcher l'Évangile au sein des nations helléniques. Il ne possédait pas les finesses de langage qu'on admire dans les orateurs et les écrivains de la Grèce; il déclare lui-même n'avoir aucune prétention à produire de l'effet par une élocution savante (II Cor., xi, 6); mais il n'en montre pas moins une éloquence victorieuse, qui persuade et entraîne. Saint Chrysostome n'est pas le seul qui ait admiré l'éloquence de saint Paul; le néoplatonicien Longin[4] pensait aussi que l'Apôtre pouvait être mis en parallèle avec les ora-

[1] Strabon, *Geograph.*, XIV, p. 463.
[2] *Comment. in Ephes.*, II, 20. — *Comment. in Gal.*, III, 10.
[3] Hieron., *Ep. ad Algas.*, Q. X (t. IV, p. 204). — *Comm. in Gal.*, IV, 24 (*ibid.*, p. 280). S. Paul cite plusieurs fois des poëtes grecs, par exemple, Epiménides (Tit., i, 12), Ménandre (I Cor., xv, 33), et Aratus (Act., xvii, 28). — « Ex quibus et aliis evidens est, conclut S. Jérôme, Paulum non ignorâsse litteras sæculares. »
[4] Fabricius, *Bibliog. gr.*, P. IV, p. 445. Cf. Hieron., *Ep. ad Pamach.*, c. xiii.

teurs les plus illustres de l'antiquité. Abstraction faite des doctrines de l'Apôtre, qui sont évidemment bien supérieures à celles des écrivains classiques, on trouve en effet dans les épîtres des passages qui, sous le rapport de la forme, révèlent la main d'un maître.

IV. — Pour juger du mérite de saint Paul comme écrivain, il ne faut pas sans doute consulter les règles de la critique vulgaire. Ses Épîtres sont, sous le rapport du style, l'image fidèle de son esprit, le reflet de son caractère. On y sent un cœur soulevé par des émotions et des idées puissantes, qu'il s'efforce de faire passer dans l'âme du lecteur. Cette abondance de pensées et cette vivacité de sentiments qui cherchent à se faire jour dans l'expression sont cause souvent que l'Apôtre ne tient nul compte des règles du style, et devient obscur par l'anomalie de ses constructions. On trouve déjà des plaintes à ce sujet chez les premiers Pères[1]; et ils sont d'autant plus embarrassés que, la plupart du temps, ils ne savent comment s'y prendre pour introduire une construction plus régulière.

V. — La forme de ses Épîtres est une image fidèle de son enseignement. L'annonce du mystère de Jésus-Christ est pour lui l'affaire capitale; mais ce n'est pas tout : la foi, suivant lui, doit se montrer partout dans les œuvres; elle doit s'exprimer dans les sentiments

[1] Iren., *Adv. Hæres.*, III, VII, n. 2. — Origen., *in Ep. ad Rom.*, Præf. (Opp., t. IV, p. 458). — Hieron., *ad Algas.*, Q. X (t. IV, p. 207). — Id., *Comment. in Ephes.*, III, 1. Ce dernier Père fait remarquer souvent l'irrégularité grammaticale des Épîtres de S. Paul.

et la conduite des fidèles. La plupart des Épîtres de saint Paul, surtout celles qui sont rédigées sur un plan plus régulier, se divisent en deux moitiés : la première développe des principes de foi, ou des dogmes; l'autre contient une série de prescriptions destinées à former l'esprit et la conduite du chrétien. On retrouve ce mélange de dogme et de morale même dans des épîtres de peu d'étendue. L'Apôtre semble mesurer le succès de ses efforts d'après l'élan moral qu'il réussit à exciter et à développer dans les cœurs.

VI. — Le contenu de ses Épîtres est la base de la *théologie* chrétienne. Depuis le concile de Nicée, on a donné à saint Jean le surnom de *théologien*, parce qu'il a rendu témoignage au *Verbe, qui est Dieu;* mais saint Paul avait des droits antérieurs à ce titre, puisque, le premier, il avait donné une forme *doctrinale* au *témoignage* concernant Jésus-Christ. Sa position particulière entre les Juifs et les Gentils l'obligeait à ne reculer devant aucune des questions qui s'élevaient au sujet de l'Évangile. Obligé de tenir tête à tous, il devait scruter toujours l'Évangile d'une manière plus profonde, pour déterminer ses points de vue dans toutes les directions. Ses Épîtres sont donc une mine inépuisable, pour quiconque s'occupe d'étudier et d'établir scientifiquement les principes de la foi. Il est vrai que l'Apôtre ne s'y étend guère sur les premiers objets de la prédication évangélique ; mais, en revanche, il développe, la plupart du temps avec beaucoup de détails, les dogmes élevés qui éclairent tout le domaine de la

foi, par exemple, ce qui concerne la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa relation avec le monde, la rédemption effectuée par le sang du Sauveur, la vérité et la certitude du salut que ce sang nous a procuré, etc. Il a choisi précisément les parties les plus difficiles de la science chrétienne, et les a explorées dans leurs profondeurs. Son chef-d'œuvre, sous ce rapport, c'est l'épître aux Romains. Nous devons aussi la conclusion de son enseignement au zèle qu'il déploya contre l'orgueil de la Gnose. C'est par là qu'il fraya la voie à l'Évangile de saint Jean.

Par sa position exceptionnelle, saint Paul est devenu le modèle et le centre auquel se rattachent tous les docteurs de l'Église. Dès le commencement, ses Épîtres étaient lues et expliquées en public. Presque tous les Pères y ont rattaché le développement du dogme et de la morale. Les Épîtres catholiques (qui en grande partie n'ont qu'un but d'exhortation) étaient peu employées par les exégètes des premiers temps; mais les Épîtres de saint Paul furent constamment l'objet de nombreux commentaires. Les plus distingués parmi les anciens Pères les exploitaient avec amour, comme on suit un filon riche en minerai d'or[1]. La lumière concentrée des Épîtres de saint Paul s'est répandue par leurs écrits en larges rayons lumineux; la théologie et la littérature théologique de l'Église sont, dans leur

[1] Chrysost., *Hom. in illud : Habentes autem eumdem spiritum*, etc., t. III, p. 279.

partie la plus substantielle, une image et un reflet de l'enseignement de ce grand Apôtre.

§ XXXII.

NOMBRE ET SUCCESSION DES ÉPITRES DE SAINT PAUL.

I. — Paul écrivit, disent plusieurs Pères, à *sept* églises et à *trois* personnes. Les Pères qui s'expriment ainsi ne tenaient pas compte de l'épître aux Hébreux. Comme l'Apôtre écrivit deux fois aux Corinthiens, deux fois aux Thessaloniciens, et deux fois à Timothée, le nombre total des épîtres est de *quatorze*. Et tel était le nombre que l'Église employait généralement dans la lecture publique, dès les temps les plus anciens. L'hérétique Marcion, outre l'épître aux Hébreux, excluait de sa collection les épîtres à Tite et à Timothée[1]. Il n'acceptait que les neuf épîtres adressées à des églises, et l'épître à Philémon, comme addition à l'épître aux Colossiens. D'autres sectaires faisaient pareillement un choix. Nous ne savons quels étaient leurs motifs; mais cela donna lieu aux Pères de défendre la pratique et la tradition de l'Église.

II. — Saint Paul n'aurait-il pas écrit un plus grand nombre d'épîtres? Il y a eu des doutes à cet égard chez les Anciens. On pourrait peut-être dire que la première épître aux Corinthiens avait été précédée d'une autre épître à la même église. Il semble du moins qu'on ne peut guère entendre autrement le vers. 9 du v[e] chap. de la I[re] épître aux Corin-

[1] Tertull., *C. Marc.*, v, 21. — Epiphan., *Hær.* XLII, n. 9.

thiens. Une expression de saint Polycarpe (ἐπιστολάς) laisserait supposer aussi que l'Apôtre écrivit plus d'une épître aux Philippiens; mais, peu après, Polycarpe nous parle d'une seule épître (in principio *epistolæ* ejus)[1]. — D'un passage de l'épître aux Colossiens (IV, 16) on a conclu aussi que saint Paul avait écrit une épître aux Laodicéens; et, au second siècle déjà, il existait une épître sous ce nom[2]. — Enfin on a supposé une correspondance épistolaire entre saint Paul et Sénèque. Mais cette correspondance insignifiante porte évidemment un caractère apocryphe, et l'on s'étonne que saint Jérôme et saint Augustin aient pu rester un moment en suspens à cet égard[3].

III. — La collection de ces Épîtres (collection dont on trouve la première trace dans la seconde épître de saint Pierre, III, 15) fut probablement répandue partout dès le premier siècle, à l'état complet. Les citations nombreuses qu'on en trouve chez les Pères apostoliques le prouveraient assez. Le volume qui renfermait les épîtres de saint Paul s'intitulait ὁ Ἀπόστολος, ou τὸ Ἀποστολικόν.

L'ordre de ces Épîtres adopté dans l'Église est presque constamment le même, comme leur nombre. Sans avoir égard au temps de la composition, on mettait les épîtres adressées aux sept églises avant celles qui avaient été écrites à des individus; on les rangeait,

[1] Polycarp., *ad Philipp.*, c. III : ὃς (Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε κ. τ. λ. — Mais au chapitre XI il dit : — « In quibus (Philippensibus) laboravit beatus Paulus, qui estis in principio *epistolæ* ejus.

[2] Hieron., *de Vir. ill.*, c. V.

[3] Ibid., c. XII. Cf. August., ep. CLIII, n. 14 (t. II, p. 529). — Ces lettres se trouvent chez Fabricius, *Codex apocryph. N. T.* Hamburg., 1719, vol. II, p. 892-904.

d'après la dignité de ces églises, dans l'ordre suivant : aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens. Un même ordre s'observait dans les épîtres particulières adressées à Timothée, à Tite, à Philémon. Quant à l'épître aux Hébreux, elle occupait différentes places dans les différents Canons; dans l'église syrienne, elle occupait la quatorzième place, et la dixième dans l'église d'Alexandrie, immédiatement avant les épîtres pastorales; l'Église romaine, qui ne la reçut que plus tard dans son Canon, lui donna la dernière place.

IV. — A côté de cet ordre canonique, il est difficile de rétablir l'ordre chronologique des Épîtres. Quoique la plupart fournissent des indices assez sûrs pour leur classement, quelques-unes présentent à cet égard des difficultés très-grandes. Mais on peut se contenter d'un classement plus large avec saint Chrysostome, qui a eu l'heureuse idée de les diviser en deux classes, savoir : les Épîtres écrites avant l'emprisonnement de l'Apôtre, et celles qui furent écrites pendant sa captivité à Rome[1]. Ce Père met dans la première classe les Épîtres aux Thessaloniciens, aux Corinthiens, aux Galates, aux Romains; dans la seconde, les Épîtres aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, et en dernier lieu la deuxième épître à Timothée. Il ne se prononce pas sur les autres Épîtres. Théodoret adopte la même classification, à cette exception près qu'il date de Rome

[1] *Argum. in Ep. ad Rom.*, t. IX, p. 426.

l'épître aux Galates, et qu'il met avant l'épître aux Romains la première épître à Timothée et l'épître à Tite[1]. On peut très-bien s'en tenir à cette classification de Théodoret, sans accepter son opinion sur l'épître aux Galates, opinion qui est insoutenable.

I. LES ÉPITRES AUX THESSALONICIENS.

§ XXXIII.

L'ÉGLISE DE THESSALONIQUE. OCCASION DE LA PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX THESSALONICIENS.

I. — La série des épîtres de saint Paul commence avec le second de ses grands voyages évangéliques; et, dans l'ordre du temps, il faut placer en tête celles qu'il écrivit à l'Église de Thessalonique en Macédoine.

Saint Paul, après avoir mis le pied sur le continent d'Europe (Act., XVI, 11) et fait un premier essai à Philippes en Macédoine, passa par Amphipolis et Apollonia, pour se rendre à Thessalonique, où les Juifs avaient une Synagogue (Act., XVII, 1).

Cette ville, autrefois capitale de la Macédoine, et située sur le golfe Thermaïque, porta d'abord le nom de *Thermæ*[2]. Cassandre l'agrandit et lui donna un nouveau nom, pour faire honneur à son épouse Thessalonica, fille de Philippe,

[1] *Præf. in Epp. S. Paul.* (edit. Noesselt., t. III, p. 3 sq.)
[2] Thucyd., *de Bello Pelopon*, I, 61. — Herod., *Hist.*, VII, 21.

roi de Macédoine. C'était la ville la plus grande, la plus populeuse de toute la Macédoine, et ce fut longtemps une place de commerce très-fréquentée[1]. Sous les Romains, elle fut mise dans la seconde Macédoine (*Macedonia secunda*), et devint la résidence d'un Préteur[2].

II. — L'Apôtre se rendit directement à Thessalonique, parce qu'il y avait là une Synagogue fréquentée, à ce qu'il paraît, même par les Grecs païens; ce qui offrait un moyen de prêcher l'Évangile en même temps aux Juifs et aux Gentils. Il y prêcha pendant trois semaines, et réussit à gagner quelques Juifs, mais un nombre bien plus grand de Païens. Parmi les nouveaux convertis se trouvaient quelques dames d'un rang distingué. Ce succès excita contre lui le fanatisme des Juifs. Avec le secours de quelques gens de mauvaise vie, auxquels ils donnèrent de l'argent, ils réussirent à exciter une émeute contre Paul et ses compagnons, et pénétrèrent dans la maison qu'ils habitaient; ne les y trouvant pas, ils traînèrent devant les magistrats l'homme qui les logeait, en alléguant que ses hôtes étaient des meneurs politiques, qui conspiraient contre l'empereur et contre la loi. Ces Juifs n'obtinrent pas le résultat qu'ils désiraient; mais néanmoins la position devint tellement critique, que Paul et Silas quittèrent la ville dès la nuit suivante. L'Apôtre se rendit à Berœa. Mais, à peine les Juifs de Thessalonique eurent-ils appris qu'il prêchait dans cette ville, qu'ils se hâtèrent

[1] Strab., *Geogr.*, l. VII.
[2] Liv., *Hist.*, XLIV, x, xlv.

de l'y suivre, et le contraignirent encore à s'enfuir. Paul, accompagné de quelques frères, s'embarqua pour Athènes (Act., XVII, 4-15).

III. — A en juger par les indices contenus dans l'épître, il paraît que la semence de la parole avait trouvé à Thessalonique un terrain assez favorable. Ceux qui avaient accueilli l'Évangile lui restèrent fidèles, même après que Paul eût été obligé de fuir beaucoup trop tôt. Comme on pouvait s'y attendre, le fanatisme aveugle des Juifs mit tout en œuvre pour détruire dans les cœurs les germes de l'Évangile. Ils soumirent les fidèles à de dures épreuves. Saint Paul serait volontiers retourné sur ses pas, pour consoler et fortifier les persécutés. Mais les circonstances ne le permettaient pas. Il prit donc le parti de renvoyer à Berœa ceux qui l'avaient accompagné, avec commission pour Timothée, qui se trouvait dans cette ville, de partir pour Thessalonique, d'y visiter les affligés, et de revenir ensuite lui en faire son rapport à Athènes (Act., XVII, 15; I Thess., III, 1-5). Timothée s'acquitta de sa mission, et les nouvelles qu'il rapporta réjouirent le cœur de l'Apôtre (I Thess., III, 6); mais Paul n'en resta pas moins inquiet, en apprenant les efforts qu'on faisait pour détruire la confiance que les fidèles avaient en lui. Il avait encore un autre sujet de préoccupation. La brièveté de son séjour à Thessalonique ne lui avait pas permis d'instruire complétement la jeune église (I Thess., III, 10); encore moins avait-il pu achever l'éducation morale des néophytes. Il y avait aussi quelques lacunes dans

la discipline ecclésiastique. A tout cela se joignaient des inquiétudes d'une autre sorte. D'après l'Évangile, les chrétiens ne doivent espérer une délivrance parfaite qu'au jour du second avénement de Jésus-Christ. Cette doctrine mal comprise embarrassait un peu les fidèles de Thessalonique; car, depuis le départ de l'Apôtre, plusieurs néophytes étaient morts dans cette ville, sans avoir vu ce second avénement, et l'on était en peine de savoir quel était leur sort pour l'autre vie.

Telle était la situation, et il semblait urgent que saint Paul se mît promptement en route, pour instruire et encourager cette communauté affligée. L'Apôtre lui-même le désirait vivement; mais, arrêté par des obstacles insurmontables, il dut se contenter d'écrire aux Thessaloniciens, pour les consoler, leur faire connaître ses intentions, résoudre leurs doutes et remédier autant que possible à leurs maux. Ce fut là le but de cette première épître.

§ XXXIV.

ÉPOQUE ET LIEU DE SA COMPOSITION. SON CONTENU. SON AUTHENTICITÉ.

I. — Il paraît certain qu'elle n'a pas pu être écrite après le séjour de saint Paul à Corinthe; car, dans la suscription, on voit le nom de Silvanus, qui disparaît après cela du cortége de l'Apôtre. Elle ne peut pas non plus avoir été écrite avant ce séjour; car ceux qui étaient chargés de rapporter à Paul des nouvelles de

Macédoine, ne le trouvèrent plus à Athènes, mais furent obligés de le joindre à Corinthe (Act., XVIII, 5. Cf. XVII, 15 sq.; I Thess., III, 1). Elle ne fut donc pas écrite à Athènes[1], mais à Corinthe; encore ne fut-elle pas écrite dès le commencement du séjour de saint Paul dans cette dernière ville. L'Apôtre, en effet, dit (I Thess., I, 7, 8) que non-seulement la parole du Seigneur s'était propagée de Thessalonique « dans la Macédoine et l'Achaïe, mais que la foi des Thessaloniciens était connue partout. » Saint Paul donc avait déjà séjourné assez de temps à Corinthe pour que la renommée des fidèles de Thessalonique eût eu le temps de se répandre dans l'Achaïe. Ainsi l'épître fut écrite l'an 52.

II. — A l'exception d'un passage (IV, 13 sq.), il y a dans cette épître peu d'enseignements dogmatiques; mais le commencement du quatrième chapitre nous fait connaître à fond l'idée que saint Paul avait de l'Évangile. L'Évangile, d'après lui, n'était pas seulement l'annonce de la grâce que Dieu accorde par Jésus-Christ; c'était aussi essentiellement l'annonce des dispositions demandées et des devoirs imposés par Jésus-Christ.

Cette première épître ouvre enfin des aperçus importants sur les travaux de l'Apôtre et ses relations avec les églises qu'il fonda; nous avons indiqué les principaux.

[1] C'est ce qu'ont supposé à tort Théodoret, Euthalius, et, après eux, beaucoup de souscriptions, interprétant mal un verset de cette épître (III, 1). Lorsque saint Paul dit (ibid.): ηὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι, κ. τ. λ, cela n'indique pas qu'il écrit à Athènes, ni dans quelle circonstance il écrit. L'Apôtre veut seulement, en confirmation de ce qu'il a dit (II, 18), exprimer aux Thessaloniciens combien, pendant son séjour à Athènes, il désirait ardemment aller les rejoindre et avoir de leurs nouvelles. — Voyez ce point traité plus au long chez Wieseler, *Chronol. d. apost. Zeitalters*, p. 241-257.

III. — Nous n'avons rien de particulier à dire sur l'authenticité de cette lettre, l'histoire ne mentionnant aucun doute sur ce point. L'autorité de cette épître et son insertion dans le Canon ecclésiastique sont attestées par saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien[1] et beaucoup d'autres Pères. Son texte, d'ailleurs, cadre si bien avec l'histoire des travaux de l'Apôtre en Macédoine et en Achaïe, qu'il serait difficile de faire une objection à ce sujet.

[1] Iren., *Adv. Hær.*, V, vi, n. 1. Cf. I *Thess.*, v, 23. — Clem. Al., *Pædag.*, i, 5, p. 109; Cf. I *Thess.*, ii, 6; id., *Strom.*, i, 1, p. 319; iv, 12, p. 602. — Tertull., *de Resurr.*, c. xxiv. Cf. I *Thess.*, ii, 19, iii, 13; iv, 13 sq. — Id. *C. Marc.*, v, 15*. — * On peut voir dans le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Canons*, p. 174, 178, 179, 180) des textes de Tertullien, d'Origène et de saint Irénée, qui citent cette épître comme l'œuvre notoirement authentique de saint Paul; on y trouvera même plusieurs passages de saint Clément pape, de saint Ignace et de saint Polycarpe, où les expressions de cette épître sont littéralement reproduites. Nous transcrivons seulement ici deux textes de saint Irénée et de Tertullien : « Et propter hoc, dit saint Irénée, Apostolus seipsum exponens, explanavit perfectum et spiritualem salutis hominem, *in primâ epistolâ ad Thessalonicenses*, dicens sic : « Deus autem pacis sanctificet vos perfectos, et integer vester spiritus, et anima, et corpus, sine querelâ in adventum Domini Jesu Christi servetur. » (I *Thess.*, v, 23; — *Adv. Hæres.*, V, vi, 1). Voyez encore saint Irénée, *ibid.*, V, xxx, 2, et I *Thess.*, v, 3). — Tertullien cite plus de vingt fois cette épître. Nous nous bornerons à reproduire deux de ces citations : « Quæ hæc tempora cum Thessalonicensibus disce. Legimus enim : « Qualiter conversi sitis ab idolis ad serviendum vivo et vero Deo et ad exspectandum è cœlis filium ejus quem suscitavit è mortuis, Jesum. » (I *Thess.*, i, 9, 10; Tertull., *de Resurrect. carnis*, c. xxiv)... « Et ideò majestas Spiritûs Sancti perspicax ejusmodi sensuum et in ipsâ ad Thessalonicenses epistolâ suggerit : « De temporibus autem et temporum spatiis, fratres, non est necessitas scribendi vobis. Ipsi enim certissimè scitis, quod dies Domini quasi fur nocte ità adveniet, » etc. (I *Thess.*, v, 1 sq.; Tertul., *ibid.*). — Voy. encore le fragment de Muratori, Origène (*C. Cels.*, l. III, c. xx), saint Athanase (epist. xxxix), etc.

§ XXXV.

SECONDE ÉPITRE AUX THESSALONICIENS. — LIEU ET TEMPS DE SA COMPOSITION. — A QUELLE OCCASION ELLE FUT ÉCRITE.

I. — La seconde épître aux Thessaloniciens fut écrite peu de temps après la première. La situation extérieure et la persévérance de cette église étaient en effet les mêmes que lors de la première épître; ce que l'Apôtre trouvait à corriger se liait aux choses déjà indiquées dans la première. Ce qui est plus décisif, c'est que Silvanus est encore nommé au commencement avec Paul et Timothée. Elle fut donc écrite lorsqu'ils travaillaient encore tous trois à Corinthe, c'est-à-dire l'an 53. Ainsi nous ne devons pas ajouter foi aux souscriptions qui placent sa composition à Athènes, à Rome, ou à Laodicée en Pisidie[1].

II. — La tradition qui attribue cette épître à saint Paul n'a jamais été contestée, et nous est garantie par des témoignages très-anciens. Il nous suffit d'indiquer ceux de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien[2], auxquels on pourrait peut-être ajouter ceux de saint Justin et de saint Polycarpe[3]. Le contenu et le

[1] Théodoret, Euthalius et les manuscrits A B sont pour la première de ces villes; la Synopse de saint Athanase et Œcumenius sont pour la seconde; la Pechito est pour la troisième. Voy. Assem., *Bibl. or.*, III, I, p. 11.

[2] Iren., *Adv. Hær.*, III, VII, n. 2 : « Et iterum in *secundâ* ad Thessalonicenses, de Antichristo dicens, ait : *Et tunc revelabitur*, etc. II Thess., II, 8. — Clem. Al., *Strom.*, V, 3, p. 655. Cf. II *Thess.*, III, 1 sq. — Tertull., *C. Marc.*, V, 16. C'est là qu'il stigmatise les mutilations du texte que Marcion s'était permises.

[3] Justin (*Dial.*, c. 110) parle *de homine peccati*. Cf. II *Thess.*, II, 3, 8. Saint Polycarpe, *ad Philipp.*, c. XI. Cf. II *Thess.*, III, 15[*]. — [*] Voyez quel-

langage de cette épître ont d'ailleurs une profonde analogie avec la première. Les scrupules de quelques écrivains récents peuvent donc être considérés comme de pures fantaisies d'hypercritique.

III. — Deux choses surtout provoquèrent cette seconde épître : la peur qui s'était répandue parmi les Thessaloniciens touchant l'approche supposée du jugement dernier, puis la conduite désordonnée de quelques membres de cette église.

Il se trouvait en effet des hommes qui enseignaient aux fidèles, comme une chose certaine, que le jugement universel approchait. Ils appuyaient leurs rêveries à ce sujet sur de prétendues prophéties, ou sur des assertions, soit orales soit écrites, attribuées faussement à l'Apôtre. Il en résultait une grande anxiété parmi les Thessaloniciens.

Un autre désordre pouvait avoir des suites encore plus dangereuses. La charité chrétienne oblige à des œuvres de miséricorde ; mais certains convertis de la classe inférieure abusaient de cette bienfaisance fraternelle. Quoique saint Paul se fût, dès l'origine, élevé contre ce désordre, il apprit que plusieurs néophytes, au lieu de travailler, trouvaient plus commode de vivre aux dépens de la communauté. Cet abus n'était pas moins propre que les fausses prophéties à discréditer la parole de Dieu, et à faire déchoir la jeune église de Thessalonique. Également inquiet de ces deux sortes

ques autres textes dans le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung*, etc.), p. 180-182. Cf. Reiche, *Authenticæ posterioris ad Thessalon. vindiciæ*. Gott. 1849.

de périls, saint Paul les combattit de toutes ses forces dans cette nouvelle épître, employant tour à tour l'encouragement, l'enseignement et l'exhortation.

IV. — La doctrine chrétienne sur le second avénement de Jésus-Christ, indiquée d'une manière vague dans la première épître, est ici expliquée plus complétement. L'Apôtre ne peut pas préciser le temps qui doit s'écouler jusque-là, parce que la révélation ne fournit aucune donnée à cet égard ; c'est pourquoi il indique seulement les signes précurseurs qui annonceront la fin des temps. Tout cela est, à la vérité, moins intelligible pour nous qu'il ne l'était sans doute pour les Thessaloniciens, qui avaient reçu l'enseignement oral de saint Paul[1]. La divergence des commentateurs prouve suffisamment l'obscurité de certaines paroles de l'Apôtre. Néanmoins, cette épître nous donne de précieux renseignements sur l'histoire religieuse de l'humanité vers la fin du monde[2].

II. L'ÉPITRE AUX GALATES.

§ XXXVI.

LES ÉGLISES DE GALATIE.

I. — Saint Paul s'était arrêté chez les Galates[3] peu

[1] Nous citerons comme spécialement obscur ce que S. Paul dit du : μυστήριον τῆς ἀνομίας, qui fermente déjà, et des obstacles qui en arrêtent encore le développement.

[2] Sur l'intégrité de cette épître, voyez Bertholdt (*Einleit.*, § 748) et M. Glaire (*Introd. hist. et crit. aux livres de l'A. et du N. T.*, p. 142 et suiv.).

[3] Sur l'histoire des Galates, voyez Wernsdorf, *de Republ. Galat.*, No-

de temps avant de passer en Europe pour la première fois.

Cette peuplade gallo-celtique demeurait en Phrygie, entre les fleuves Halys et Sangarius. Quelques tribus gauloises, Trocmiens, Tolistoboïens et Tectosages, sous le commandement d'un certain Lutarius, étaient venues en Grèce vers l'an 280 av. J. C., et avaient fait irruption dans l'empire des Macédoniens pendant les troubles qui suivirent la mort d'Alexandre le Grand. Tandis qu'une partie s'établissait en Thrace pour quelque temps[1], d'autres passèrent en Asie, où ils surent faire apprécier leur valeur, dans les guerres que les rois se faisaient entre eux. En récompense de leurs services, Nicomède, roi de Bithynie, leur donna une certaine étendue de pays[2]; et bientôt, renforcés par de nouveaux venus, ils élargirent leurs frontières; mais Attale, roi de Pergame (vers l'an 240 av. J. C.), les refoula dans leurs premières possessions, qui reçurent d'eux le nom de Gallo-Grèce[3]. Le nom de Γαλάται est probablement une corruption de Κελταί, ou Καλταί. — Quoique mêlés avec les Grecs, ils conservèrent des restes de leur antique nationalité dans leur langue et leurs usages[4]. Ils s'occupaient principalement d'agriculture, et n'avaient qu'un petit nombre de villes un peu commerçantes, Ancyre, Tavium et Pessinonte entre autres. Quant à leur re-

rimb., 1742. — Hermes, *Rerum Galatic. specimen*, Vratisl., 1822. — Rückert, *Comment. z. Brief an die Galat.*, 1733. — Windischmann, *Erkl. des Galaterbr.*, 1843.

[1] Polyb., *Hist.*, IV, 45 sq.

[2] Livius, *Hist.*, XXXVIII, XVI. — Justin., *Hist.*, XXV, II.

[3] Strab., *Geograph.*, l. XII, p. 566 sq. — Pausan., *Attica*, IV, 5. — Jul. Cæsar, *de Bello gall.*, I, c. I.

[4] Hieron., *Comment. in ep. ad Gal.*, l. II, Prol. : « Unum est, quod inferimus et promissum in exordio reddimus, Galatas excepto sermone græco, quo omnis Oriens loquitur, propriam linguam eamdem pæuè habere quam Treviros, nec referre, si aliqua exindè corruperint. » (T. IV, p. 255.)

ligion, nous n'en savons rien, sinon qu'ils étaient idolâtres. — Ils furent gouvernés par leurs rois, même sous les Romains, qui rendirent leur pays tributaire vers l'an 189 av. J. C. Mais, à la mort d'Amyntas, leur dernier roi (26 av. J. C.), on leur envoya des Procurateurs romains[1].

II. — Lorsque saint Paul fit sa première tournée en Asie Mineure, il passa par la Pisidie et la Lycaonie, dont quelques parties au moins avaient appartenu pour un temps aux Galates; mais il n'entra point dans la Galatie proprement dite. C'est seulement dans sa seconde tournée qu'il se rendit auprès des Galates (Act., xvi, 6). Une maladie le retint pendant quelque temps (Gal, iv, 13) au milieu de ces hommes simples, qui l'accueillirent « comme un ange du ciel, » et s'attachèrent bientôt à lui au point d'être « disposés à s'arracher les yeux pour les lui donner (iv, 14 sq.). » Ils renoncèrent sincèrement au culte des idoles, et entrèrent avec une régularité parfaite dans les voies de l'Évangile (iv, 8; v, 7). Ces beaux commencements furent bénis du ciel : les Galates fidèles reçurent des grâces nombreuses, et eurent l'occasion de montrer leur constance dans de fortes épreuves (iii, 2-5). Tel était l'état de cette Église immédiatement après sa formation.

III. — Mais bientôt des émissaires judaïsants venus de Palestine[2] jetèrent le trouble dans cette petite église,

[1] Dion Cass., *Hist.*, LIII, xxvi.

[2] Selon Flavius Josèphe (*Antiqq.*, XVI, vi, n. 2) il y avait aussi des Juifs établis dans la Gallo-Grèce, et quelques-uns d'entre eux purent se convertir. Mais, en tout cas, les judaïsants que combattait S. Paul n'étaient pas originaires du pays.

en soutenant la nécessité absolue de la circoncision, comme ils avaient fait à Antioche (Act., xv, 1 sq.). Pour se faire bien venir, ils disaient qu'ils arrivaient de Jérusalem, de l'école des grands Apôtres Jacques, Pierre, Jean, les vrais disciples de Jésus-Christ et « les colonnes de l'Église ; » que par conséquent ils méritaient bien plus de croyance qu'un homme étranger à l'entourage des Apôtres. Les Galates se laissèrent prendre à ce piége. — Lorsque saint Paul, avant d'aller convertir les Éphésiens, visita pour la seconde fois la Galatie (Act., 18, 23), il trouva déjà occasion de parler contre ces séducteurs (Gal., v, 3, 21) ; mais l'attachement que les fidèles lui témoignaient (Gal., iv, 18) lui fit espérer que ses remontrances suffiraient pour arrêter le mal. Bientôt après, il reçut au contraire la nouvelle que les Galates, circonvenus par les judaïsants, donnaient tête baissée dans l'erreur (Gal., iv, 9, 10).

§ XXXVII.

TEMPS ET LIEU DE LA COMPOSITION DE CETTE ÉPITRE. SON OBJET. SON AUTHENTICITÉ.

I. — Cette rechute eut lieu peu de temps après le départ de l'Apôtre (ταχέως. i, 6), et il en reçut promptement la nouvelle dans sa mission d'Éphèse. Dans sa première épître aux Corinthiens, il parle en effet (xvi, 1) de la collecte qu'il avait prescrite aux églises de Galatie, et à laquelle l'épître aux Galates fait allusion (ii, 10; vi, 9, 10). Cette dernière épître a donc été écrite au plus tard vers la même époque que la première aux Corinthiens. Saint Jérôme, Théodoret et plusieurs

souscriptions des Mss. l'ont datée de Rome, en s'appuyant sur le 17e verset du chapitre VI; mais cette hypothèse n'est pas admissible. Plusieurs Anciens, comme Marius Victorinus[1], ont très-bien vu que cette épître a dû être écrite d'Éphèse, et probablement peu de temps après l'arrivée de l'Apôtre en cette ville, c'est-à-dire vers l'an 55[2].

II. — Saint Paul ressentit une vive douleur en voyant des intrus ravir le fruit de ses travaux parmi les Galates. Si ses ennemis eussent anéanti son autorité en Galatie, il était à craindre que cet exemple ne devînt contagieux et que les sectaires judaïsants, fortifiés par le succès, ne détruisissent partout le véritable esprit de l'Évangile. Il fallait donc opposer à ce mal un remède énergique, et n'épargner aucun soin pour ramener les néophytes à la vérité.

III. — L'Apôtre dut préciser d'abord sa position. Les sectaires judaïsants disaient en effet qu'il n'était pas apôtre, et que sa doctrine n'était pas le véritable Évangile. — Suivant eux aussi, la participation aux trésors de l'Alliance divine dépendait de l'observation du rituel mosaïque, et tout païen devait passer par cette porte, pour obtenir le salut en Jésus-Christ. — L'Apôtre réfute une à une ces suppositions, et démontre la vérité, soit par l'histoire, soit par l'autorité de la Bible.

[1] Mai, *Script. vet. nova collect.*, t. III, II, p. 1 : « Epistola ad Galatas missa dicitur ab Apostolo ab Ephesο civitate. »

[2] Voyez Windischmann, *Erklärung des Galaterbr.*, p. 6 *. — * Cf. *Introduction hist. et crit. aux livres de l'A. et du N. T.*, par M. Glaire, t. VI, p. 89 et suiv.

Il exprime d'abord aux Galates l'étonnement douloureux que lui a causé leur adhésion subite aux erreurs des judaïsants. Il avait reçu immédiatement de Jésus-Christ lui-même l'Évangile qu'il leur a prêché. A l'exception d'une entrevue passagère avec saint Pierre, il n'avait eu, pendant longtemps après sa conversion, aucun commerce avec les Apôtres; néanmoins son évangile est identique à leur évangile, comme le prouve suffisamment l'approbation que les Apôtres ont donnée à sa doctrine, lorsqu'il l'a exposée devant eux à Jérusalem. A Antioche, il a résisté ouvertement à saint Pierre, qui avait un peu fléchi, par la crainte de choquer les judaïsants; et le principe fondamental du véritable Évangile (le salut par Jésus-Christ) a été maintenu (I, 6; II, 21).

La foi primitive des Galates n'a-t-elle pas été confirmée par Dieu même, qui leur a donné ses grâces? C'est par la foi qu'on participe aux bénédictions promises dans l'ancienne Alliance, et réalisées en Jésus-Christ; ce n'est pas par la Loi. L'histoire de la Loi montre que sa destination était d'élever les hommes et de les préparer à l'avénement de Jésus-Christ, qui devait les délivrer du péché. Cette destination n'existe plus, du moment où la génération nouvelle, devenue majeure, est entrée dans la jouissance des biens que Dieu lui réservait (III, 1; IV, 7). L'asservissement aux prescriptions légales est donc un pas rétrograde; on quitte ce qui est parfait pour ce qui est imparfait, la liberté pour la servitude des premiers temps. Cette

relation des deux Testaments est figurée allégoriquement par l'histoire d'Isaac, d'Ismaël et de leurs mères (IV, 19-23).

Celui qui se soumettra à la circoncision se rendra esclave de la Loi*, et renoncera à être sauvé par la grâce de Jésus-Christ. La foi vivante peut seule opérer le salut. Nous devons donc tenir à la précieuse liberté que Jésus-Christ nous a apportée, liberté qui n'autorise nullement à suivre tous les désirs de la chair, mais qui oblige au contraire à la mortifier, pour procurer à la vie de l'esprit le plus complet, le plus fécond développement (V).

L'Apôtre conclut en exhortant les Galates au support du prochain, à la reconnaissance et aux œuvres de charité (VI, 1-10). Dans un *post-scriptum* écrit de sa propre main, il insiste encore sur le principe chrétien du salut par la croix de Jésus-Christ (versets 11-18).

IV. — Comme nous l'avons fait observer, il était urgent que le Christianisme se séparât du Mosaïsme. Dieu même (Act., X, 1 sq.) avait déterminé le premier mouvement en ce sens; mais il fallut de longs efforts pour que la vérité triomphât. C'était une chose difficile

* Bien que les pratiques de la Loi fussent désormais inutiles, S. Paul ne veut pas dire qu'en elles-mêmes elles fussent mauvaises. Loin de les condamner d'une manière absolue, il soumit Timothée à la circoncision, pour que les Juifs n'eussent aucun prétexte de ne le pas écouter. Mais, connaissant les idées fausses qu'on avait données aux Galates sur ce point, il voyait que, s'ils recevaient en masse la circoncision, ils renonceraient à l'esprit de l'Évangile, pour s'attacher superstitieusement à des formalités stériles; c'est ce danger qu'il leur signale; c'est pour les préserver de cette chute qu'il les presse énergiquement de ne s'assujettir qu'au sublime précepte de la charité, qui résume toute la Loi.

de faire bien voir ce que les deux Alliances ont de commun, et ce en quoi elles diffèrent, d'établir dogmatiquement le vrai rôle de la Loi mosaïque dans l'économie divine du salut, et de tracer nettement la ligne qui devait séparer le Mosaïsme du Christianisme. L'Apôtre des nations avait mission de résoudre ce problème.

Les Chrétiens-judaïsants reconnaissaient que les bénédictions promises à Abraham étaient réalisées en Jésus-Christ; mais ils soutenaient que, pour avoir part à ces bénédictions, il fallait avant tout observer la Loi mosaïque. Saint Paul refuse nettement d'admettre cette prétendue nécessité. La Loi mosaïque, dit-il, n'avait qu'une destination temporaire : c'était de faire l'éducation des héritiers désignés pour recevoir les bénédictions promises; elle n'a donc plus de valeur, même pour les Israélites, depuis qu'ils sont entrés par la foi en possession de l'héritage promis.

D'après saint Paul, la Loi ne pouvait qu'imposer des pratiques religieuses, et mesurer la justification d'après ces observances. Elle ne procurait point *par elle-même* la justice et la vie; elle servait bien plutôt à rappeler aux hommes que leur conduite n'était pas conforme à la règle divine, et que leur salut ne pouvant être le prix ni de leurs mérites personnels, ni des observances légales, dépendait entièrement de la *grâce* de Dieu. Cette voie de la grâce nous a été ouverte par Jésus-Christ, et la seule condition nécessaire pour y entrer, c'est la Foi. Cette dernière partie de la doctrine du salut n'est pas complétement développée ici par l'Apôtre;

néanmoins, dans l'endroit (Galat., v, 1-6) où il oppose le plus nettement sa doctrine du salut par la Foi aux erreurs des judaïsants sur l'importance de la circoncision, il indique par une expression décisive de quelle foi il entend parler[1] ; et, pour qu'il ne reste aucun nuage sur sa pensée, il ajoute que le précepte de la charité envers le prochain résume toute la Loi[2].

La forme antithétique sous laquelle l'Apôtre traite cette matière a été le sujet de graves malentendus. L'antinomiste Marcion ne plaçait pas seulement cette épître en tête de son Canon, il prétendait en faire le boulevard de son système. Les Manichéens en abusèrent pareillement, pour soutenir leurs erreurs. Luther aussi a rattaché sa théorie de la justification à des passages mal compris de cette épître, où il prenait trop à la lettre des antithèses fortement contrastées. Les exégètes sortis de l'école des prétendus réformateurs ont dans la suite abandonné la plus grande partie de ce système; mais l'influence qu'il a eue sur la science et sur la vie n'est pas encore effacée.

V. — L'abus que les hérétiques firent de cette épître donna de bonne heure aux Pères l'occasion de la citer comme l'œuvre de saint Paul. Nous n'avons pas besoin ici de descendre jusqu'à saint Irénée et Tertullien [3];

[1] Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed FIDES QUÆ PER CHARITATEM OPERATUR (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). *Galat.*, v, 6.

[2] Omnis enim Lex in uno sermone impletur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » (*Gal.*, v, 14).

[3] Iren., *Adv. hæres.*, III, xvi, 3. « Et iterùm in epistolà quæ est ad Galatas, ait (Paulus) : Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus

nous trouvons déjà des citations de cette épître dans saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe et saint Justin[1]. Nous pourrions y ajouter le témoignage des hérétiques de cette époque, qui puisèrent beaucoup dans cette épître. Par respect sans doute pour ce témoignage, les coryphées de l'hypercritique ont épargné assez généralement l'épître aux Galates.

III. PREMIÈRE ÉPITRE A TIMOTHÉE.

§ XXXVIII.

AUTHENTICITÉ DE CETTE ÉPITRE.

I. — La première épître à Timothée vient immédiatement après l'épître aux Galates, dans l'ordre des temps. On a connu dans l'Église, dès l'origine, deux

filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem percipiamus. » (*Gal.* iv, 4, 5.) — Cf. *Adv. hæres.*, III, vi, 5, et *Galat.*, iv, 8, 9; — *Adv. hæres.*, III, vii, 2, « Sed et in eâ quæ est ad Galatas sic ait :.. .. » (*Gal.*, iii, 19.) — *Adv. hæres.*, V, xxi, 1 : « Et hoc est semen de quo ait Apostolus in epistolâ quæ est ad Galatas :..... » (*Gal.*, iii, 19; iv, 4.) — Clem. Alexand., *Strom.* III, p. 468 : Διὸ καὶ Παῦλος Γαλατίαις ἐπιστέλλων, φησί· τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω, ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Gal., iv, 19).—Tertull. *C. Marc.*, III (p. 462) : « Principalem adversus judaismum epistolam nos quoque confitemur quæ Galatas docet. » Ibid., IV, iii : « Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, » etc. — Cf. ibid., V, ii, et *de Præscript. hæret.*, vi; etc.

[1] Ignat. *ad Philad.*, c. i : Ὃν ἐπίσκοπον ἔγνων οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν, κ. τ. λ. C'est évidemment une réminiscence de l'épître aux Galates, i, 1. — Polycarp. *ad Philip.*, c. v; cf. *Galat.*, vi, 7.—Justin, *Orat. ad Græc.*, c. v; cf. *Gal.*, iv, 12*. —* Outre les textes qui viennent d'être indiqués, Kirchhofer en a recueilli quelques autres dans S. Clément pape, dans Athénagore, etc. Voyez *Quellensammlung*, p. 182 et suiv.

épîtres à Timothée désignées, ainsi que l'épître à Tite, sous le nom d'*épîtres pastorales*, parce qu'elles roulent principalement sur les devoirs des pasteurs. Voici l'histoire de ces épîtres.

D'anciens hérétiques les rejetèrent de leur Canon[1], nous ne savons pas exactement pour quelles raisons[2]. Mais, pendant que Marcion, Tatien et d'autres les rejetaient en tout ou en partie, la tradition catholique, seule autorité compétente, n'a jamais varié touchant leur réception.

Les négations de ces sectaires paraissaient depuis longtemps jugées et ensevelies avec leurs auteurs, lors-

[1] Tertull. *C. Marc.*, v, 21 : « Miror tamen, cùm ad unum hominem (Philemonem) literas factas receperit (Marcion), quod ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusarit. » — Hieron., *Comment. in ep. ad Tit.*, Præf. : « Licet non sint digni fide, qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem et omnes hæreticos, qui vetus laniant Testamentum, tamen eos aliquâ ex parte ferremus, si saltem in Novo continerent manus suas.... Ut enim de ceteris epistolis taceam, de quibus quidquid contrarium suo dogmati viderant, eraserunt, nonnullas integras repudiandas crediderunt, ad Timotheum videlicet utramque, ad Hebræos et ad Titum.... Et si quidem redderent causas, cur eas Apostoli non esse putarent, tentaremus aliquid respondere, et forsitan satisfacere lectori. Nunc vero cùm hæreticâ auctoritate pronuntient et dicant : « *Illa epistola Pauli est, hæc non est*, » eà auctoritate refelli se pro veritate intelligant, quâ ipsi non erubescunt falsa simulare. Sed Tatianus, Encratitarum patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit, hanc vel maximè, h. e. ad Titum, Apostoli pronuntiandum credidit, parvipendens Marcionis et aliorum, qui cum eo in hâc parte consentiunt, assertionem. »

[2] Selon Clément d'Alex., c'est le contenu de ces épîtres qui leur déplaisait. *Strom.*, II, xi, p. 457 : ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. — Plusieurs refusaient d'admettre la deuxième épître à Timothée parce qu'il y est question (iii, 8) de l'histoire apocryphe de Jannès et de Mambrès. Orig., *Comm. in Matth.*, Tract. xxxv, n. 117 (Opp., t. III, p. 916).

que naguère on les a inopinément renouvelées[1]. On a contesté d'abord à saint Paul la première épître à Timothée, puis la seconde, et enfin l'épître à Tite. Mais les nouveaux critiques, comme les anciens hérétiques, se sont bien gardés de discuter les preuves historiques de l'authenticité; ils trouvaient de ce côté la place trop bien défendue. Ils se sont bornés à argumenter sur certaines expressions et sur diverses choses contenues dans ces épîtres, pour prouver qu'elles n'étaient pas de saint Paul. Relever ici en détail leurs objections nous mènerait au delà des bornes que nous nous sommes prescrites; elles ont été d'ailleurs jugées et mises à néant dans des œuvres qui nous dispensent de cette tâche[2].

II. — Pour ce qui regarde la présente épître, outre les témoignages des Pères déjà cités, d'autres plus anciens encore nous en garantissent l'autorité et l'origine.

Sans parler de saint Irénée[3], qui commence son ou-

[1] Schleiermacher : *Uber den ersten sogenannten Brief des Paulus an Timotheus*, ein crit. Sendschreiben, Berl., 1807. — Parmi ceux qui se sont déclarés contre les trois épîtres, nous citerons Eichhorn, *Einl. ins N. T.*, vol. III, p. 315; Chr. Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe aufs Neue critisch untersucht*, Stuttg., 1835; Schott, *Isagoge hist. crit.* (1830), p. 318 sq.— Credner (*Einl.*, vol. I, p. 462 sq.) veut seulement qu'on excepte de la proscription l'épître à Tite.

[2] Les défenseurs récents de l'authenticité sont Bertholdt, Plank, Hug, Klink, Mack, Guerike, etc.— L'inconstant de Wette, après avoir exposé ses raisons contre l'authenticité, a confessé en dernier lieu : « que les doutes critiques ne suffisent pas pour ébranler l'authenticité de ces épîtres reconnue pendant des siècles comme incontestable*. »—* Cf. l'*Introduction* de M. Glaire, t. VI, p. 154 et suiv.

[3] *Adv. hær.*, I, I, Præf. — Ibid., II, XIV, 7. Cf. I *Tim.*, VI, 20.

vrage par des paroles de cette épître (I Tim., I, 4), d'autres avant lui, Théophile d'Antioche[1], l'épître à Diognète[2] et très-positivement saint Polycarpe[3] y avaient déjà puisé.

A ceux qui ont plus de confiance dans les hérétiques que dans l'Église, nous dirons qu'en dehors de l'Église beaucoup d'anciens sectaires ont prétendu s'appuyer sur cette épître, pour étayer leurs systèmes.

III. — Timothée, que nous connaissons par les *Actes des Apôtres*, était né à Lystra en Lycaonie, d'un père païen et d'une mère juive (*Act.*, XVI, 1 sq.). Il fut élevé par ses parents dans la piété et l'étude des Saintes Écritures (II *Tim.*, I, 5; III, 15). Lorsque saint Paul vint pour la première fois à Lystra, Timothée reçut la foi et fut baptisé, en même temps

[1] *Ad Autol.*, III, 14. Cf. I *Tim.*, II, 2.

[2] *Ep. ad Diogn.*, c. II. Cf. I *Tim.*, III, 16.

[3] *Ep. ad Philipp.*, c. IV. Cf. I *Tim.*, VI, 7, 10*. — *Kirchhofer a recueilli ces textes, avec d'autres citations éparses dans S. Clément pape dans la lettre des églises de Vienne et de Lyon, dans Athénagore, etc. *Quellensammlung*, p. 220 et suiv. — Nous nous bornerons à reproduire ici les témoignages de Clément d'Alexandrie et de Tertullien : — *Strom.*, l. II, p. 383 : Περὶ ἧς ὁ ἀπόστολος γράφων· Ὦ Τιμόθεε, φησί, τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι, περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν. Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων, τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς (Cf. I *Tim.*, VI, 20, 21). — Ibid., l. II (p. 464) : Ὅθεν καὶ ὁ ἀπόστολος, βούλομαι οὖν, φησί, νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν· ἤδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ (Cf. I *Tim.*, V, 14, 15). — *Admonit. ad Gent.* (p. 55) : Θεοσέβεια δέ, πρὸς πάντα ὠφέλιμος, κατὰ τὸν Παῦλον, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς, τῆς νῦν, καὶ τῆς μελλούσης (Cf. I *Tim.*, IV, 4, 8). — Tertullien, *C. Marc.*, V, XLII. — *De Præscript. hæret.*, XXV : « Et hoc verbo usus est Paulus ad Timotheum : *O Timothee, depositum custodi.* » (I *Tim.*, VI, 20). — *De Pudicitiâ*, XIII : « Planè idem apostolus Hymenæum et Alexandrum Satanæ tradidit, ut emendarentur non blasphemare, sicut Timotheo suo scribit (Cf. I *Tim.*, I, 20), etc.

que sa mère et son aïeule. L'Apôtre étant revenu dans cette ville, il entendit faire de tous côtés un si grand éloge du jeune Timothée, qu'il résolut de le prendre comme compagnon de ses voyages évangéliques, après l'avoir fait circoncire, pour ne pas choquer les Juifs, qui connaissaient son origine à demi païenne (*Act.*, XVI, 3). Timothée suivit saint Paul à travers la Galatie et la Phrygie, en Macédoine et en Achaïe. Lorsque Silvanus se fut éloigné, il aida l'Apôtre dans ses travaux à Éphèse, et fut envoyé par lui en mission pour les affaires des églises (*Act.*, XIX, 22; I *Cor.*, IV, 17). Nous le trouvons encore accompagnant saint Paul dans son dernier voyage en Macédoine et en Grèce, puis dans son retour jusqu'à Milet, où il quitta probablement l'Apôtre, pour aller reprendre ses fonctions épiscopales à Éphèse. Plus tard, lorsque saint Paul eut été emmené captif à Rome, Timothée l'y suivit (*Colos.* I, 1; *Philem.*, 1). Mais il dut retourner en Orient, lorsque les affaires du prisonnier eurent pris une tournure plus décidée (*Philip.*, II, 19-23); après quoi il fut une fois encore rappelé à Rome (II *Tim.*, IV, 21). Voilà tout ce que le Nouveau Testament nous apprend au sujet de Timothée, et la tradition authentique ne s'étend pas beaucoup plus loin. Elle nous apprend que Timothée fut établi par saint Paul premier évêque d'Éphèse, ce qui est confirmé par la présente épître [1].

§ XXXIX.

OCCASION ET BUT DE CETTE ÉPITRE. — SON CONTENU.

I. — La réputation de vertu que les frères de Lystra et d'Iconium (Act., XVI, 2) avaient faite à Timothée

[1] *Constit. app.*, VII, 46. — Euseb., *Hist. eccl.*, III, 5. — Sous le règne de Constance, ses reliques, avec celles de l'apôtre S. André et de S. Luc, furent apportées à Constantinople (Hieron., *Adv. Vigil.*, Opp., t. IV, p. 282); et, du temps de S. Chrysostome, elles opéraient encore des miracles. Chrysost., *Argum. in ep. I ad Tim.* (t. XI, p. 547).

ne se démentit pas pendant le temps qu'il passa dans la compagnie de l'Apôtre. Saint Paul se félicita de posséder en lui un homme qui entrait parfaitement dans toutes ses intentions (Philip., II, 20-22), et montrait une admirable sincérité de foi (II Tim., I, 5). C'est pourquoi il lui confia les missions et les charges les plus importantes, entre autres celle de diriger à sa place l'église d'Éphèse. En partant d'Éphèse pour se rendre en Macédoine, saint Paul en effet jugea à propos de faire surveiller, pendant son absence, ceux qui enseignaient dans cette église. L'esprit prophétique désigna Timothée comme étant l'homme le plus capable de remplir cette mission; saint Paul donc, avec les prêtres d'Éphèse, le sacra évêque de cette église (I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6). Ce qui rendait cette charge difficile, c'était la propension qu'avaient pour la Gnose ceux qui prétendaient diriger l'enseignement religieux à Éphèse. Plusieurs avaient été séduits par cette fausse science, et ils en entraînaient d'autres à leur suite. Il était donc important de mettre à la tête de cette église un homme d'une foi éprouvée. Mais Paul avait un autre motif non moins urgent pour confier à Timothée l'église d'Éphèse. Cette église, à peine fondée, s'accrut et se ramifia rapidement; il était donc besoin d'avoir de nouveaux prêtres, des diacres et des diaconesses; or on ne pouvait pas employer dans ce choix trop de précautions. Beaucoup d'autres choses demandaient une action toujours présente. L'Apôtre eut donc bien des motifs d'envoyer à son remplaçant de

nouvelles instructions, d'autant plus que l'époque de son propre retour était incertaine, et que la jeunesse de Timothée demandait à être guidée et encouragée.

Tel est, en résumé, l'état de choses sous l'empire duquel fut écrite cette première épître pastorale. Elle se rapporte principalement à la situation d'Éphèse, dont nous avons parlé[1], et en même temps elle a pour objet les devoirs de l'épiscopat.

Après avoir prémuni Timothée contre les erreurs qui avaient cours, l'Apôtre s'y occupe de la discipline ecclésiastique. Il indique les qualités nécessaires pour l'épiscopat et pour le diaconat. Entrant dans le détail, il explique à son disciple la conduite qu'il doit tenir avec les jeunes gens, avec les vieillards et les veuves, avec les riches et les pauvres, avec les femmes qui aspirent aux fonctions de diaconesses, avec les bons prêtres, avec les prêtres coupables, et dans l'admission aux saints ordres. Il expose ensuite les devoirs des esclaves envers leurs maitres; et, après une exhortation où il insiste avec force sur le mépris des richesses, il termine son épître en recommandant à Timothée de conserver avec vigilance et fermeté le dépôt de la foi contre les empiétements de la Gnose.

§ XL.

EN QUEL TEMPS ET EN QUEL LIEU CETTE ÉPITRE FUT ÉCRITE. — SON IMPORTANCE.

I. — Quand Paul écrivit cette épître à Timothée, il venait de quitter Éphèse, pour se rendre en Macédoine (I, 3), et il

[1] Voy. ci-dessus, p. 102 et suiv., 184 et suiv.

espérait bientôt retourner à Éphèse (III, 14; IV, 13). C'est là le seul renseignement un peu précis que nous ayons sur la date de cette épître.

Saint Luc mentionne (*Act.*, xx, 1) un voyage où l'Apôtre partant d'Éphèse passa par Troas, pour se rendre en Macédoine et en Achaïe. Mais ce voyage ne peut pas être celui dont il est parlé (I *Tim.*, I, 3) dans l'épître qui nous occupe; car Timothée y suivit son maître, au lieu de rester à Éphèse (*Act.*, xx, 4; II *Cor.*, I, 1). Dans ce voyage raconté par saint Luc, l'Apôtre n'avait point d'ailleurs le projet de revenir à Éphèse (*Act.*, xx, 1, 16); il considérait en effet sa mission comme achevée dans ces pays (*Rom.*, xv, 23; *Act.*, xx, 25). C'est ce qui a déterminé quelques modernes à placer la composition de notre épître et le voyage dont elle parle en dehors de la période décrite dans les *Actes des Apôtres*, dans un moment où saint Paul, délivré de ses fers à Rome, se serait de nouveau rendu en Orient[1]. Nous avons donné nos raisons pour ne pas admettre cette prétendue délivrance[2]. D'ailleurs nous n'avons nul besoin de cette hypothèse, car nous pouvons en proposer une plus vraisemblable, comme on va le voir.

Entre la fondation de l'église d'Éphèse (*Act.*, XIX, 1 sq.) et le voyage dont il est parlé au livre des *Actes* (xx, 1), il s'écoula environ trois ans. Dans cet intervalle (nous le prouverons bientôt) l'Apôtre fit, pour visiter les églises d'Achaïe, un (second) voyage différent du troisième et dernier, qu'il annonça aux Corinthiens[3], et qu'il exécuta réellement (*Act.*, xx, 2). Si saint Luc ne parle pas de ce second voyage[4], ce

[1] C'est ce qu'a soutenu, après d'autres, Mack, *Comm. zu den Pastoralbriefen*, p. 400.

[2] Voy. ci-dessus, p. 176.

[3] I *Cor.*, XVI, 5; II *Cor.*, XIII, 1; XII, 14, 21; II, 1, 3.

[4] Peut-être en trouverait-on une indication indirecte dans un endroit où S. Luc semble se contredire. Après avoir donné à la prédication d'É-

n'est pas une raison pour le mettre en doute. Or l'Apôtre put passer en Macédoine la seconde fois, comme la première et la troisième. Dès lors rien n'empêche de croire que l'épître fut écrite dans le temps et à l'occasion de ce second voyage, c'est-à-dire peut-être vers la fin de l'an 56[1].

II. — Il est à peine possible de fixer le lieu d'où l'Apôtre écrivit cette épître. Les souscriptions des manuscrits varient : les unes nomment Laodicée en Phrygie; d'autres, avec aussi peu de vraisemblance, Nicopolis; d'autres, Athènes. La Synopse de saint Athanase donne l'indication vague ἀπὸ Μακεδονίας.

III. — Cette épître nous donne des renseignements importants sur la Gnose, dont le nom apparaît ici (VI, 20) pour la première fois comme représentant des doctrines contraires à la foi apostolique. Suivant une opinion assez répandue, la Gnose serait un égarement de la première spéculation chrétienne. Mais nous voyons ici qu'elle existait déjà antérieurement chez les Juifs, et que la conversion de quelques docteurs de la Loi (νομοδιδάσκαλοι) l'introduisit dans la société chrétienne. L'application de la Gnose à l'Évangile et la controverse qui s'ensuivit commencèrent peu de temps après la première prédication des Apôtres; on le voit

phèse une durée de *deux* ans (διετίαν, *Act.*, XIX, 10), il lui donna une durée de *trois* ans (τριετίαν, *Act.*, XX, 31). Ce dernier chiffre indique sans doute qu'après une interruption l'Apôtre revint à Éphèse, et y continua sa prédication pendant une année.

[1] Voy. pour plus de détails, Wieseler, *Chronol. d. ap. Zeitalt.*, p. 286 sq. — Voyez aussi Rückert, *Zum ersten Briefe an die Corinth. Einl.*, p. 14; *zu* II *Cor.*, II, 1; XII, 14, 21; XIII, 1 sq. *. — * Cf. l'*Introduction* de M. Glaire, t. VI, p. 148 et suiv.

par l'exemple d'Hymenæus et d'Alexandre (I, 20; mais cette spéculation hérétique devait prendre un développement bien plus considérable dans la suite, comme saint Paul l'annonçait à Timothée (IV, 1).

Aux erreurs des gnostiques, saint Paul oppose le dogme évangélique, comme un système doctrinal complet, enseigné par Jésus-Christ, prêché par les Apôtres et confié aux pasteurs de l'Église. Tout ce qu'on prétend mêler à ce dépôt pour en altérer l'intégrité s'appelle hérésie. Les évêques sont chargés de veiller à ce qu'on n'y glisse aucune doctrine étrangère, à ce que la profession de la foi reste *une* comme la foi, et que l'école de Jésus-Christ garde ainsi partout et toujours sa pureté sans mélange. En cela, les évêques remplacent véritablement les Apôtres; ils n'ont pas à les représenter seulement d'une façon idéale, ils ont à défendre l'œuvre apostolique contre la dilapidation hérétique et à développer cette œuvre, sous l'action féconde de la grâce. Tel est le motif des avis solennels que l'Apôtre envoie à Timothée (VI, 11-15, 20-21; I, 18; IV, 13 sq.; V, 21 sq.).

Cette épître est le premier et le plus important document de ce qui concerne la hiérarchie ecclésiastique et son organisation. Elle a fourni le premier fonds de ce qu'on a plus tard appelé le *Droit canonique.*

§ XLI.

L'ÉGLISE DE CORINTHE.

1. — L'église de Corinthe se distingue entre les églises apostoliques par son origine et son importance.

La situation de Corinthe, admirablement propre à l'échange des produits de l'Orient et de l'Occident [1], avait procuré de très-bonne heure à cette ville de grandes richesses et un grand éclat [2]. Près d'elle étaient célébrés périodiquement des jeux auxquels se rendait toute la Grèce. Elle était donc le point central de la nationalité grecque; et Cicéron n'exagérait pas lorsqu'il appelait cette ville *lumen totius Græciæ* [3]. Tel était l'état florissant de cette ville, lorsque, vers l'an 146 avant Jésus-Christ, elle fut détruite de fond en comble par le consul Mummius [4]. Elle resta en ruine pendant près d'un siècle, jusqu'à Jules César qui (45 ans avant Jésus-Christ) commença à la réédifier, et y envoya des colons romains [5]. Des colons grecs affluèrent de

[1] Occupant l'isthme qui joint le Péloponèse à la Grèce, Corinthe avait deux ports sur les deux mers : celui de Cenchrée recevait les navigateurs de l'Asie, et celui de Lechée les navigateurs de l'Occident. — V. Thucyd., *de Bello Pelop.*, I, 13. — Strab., *Geogr.*, VIII, 580. — Pausan., *Græc. descript.*, II, c. I.

[2] Hom., *Il.*, II, v. 570. — Pindar., *Olymp.* XIII, 4 sq.

[3] Cicero, *Pro lege Manil.*, c. v.

[4] Pausan., *Græc. descript.*, VII, 16. Cf. II, 1.

[5] Pausan., *Ibid.*, II, 3. — Strab., *Geogr.*, VIII, p. 585.

leur côté, et la ville se releva en peu de temps de ses ruines. Le commerce revint dans ses deux ports et enrichit ses habitants; les arts et les sciences y eurent des écoles renommées[1], et la nouvelle Corinthe se trouva bientôt aussi grande, aussi magnifique que l'ancienne.

Le caractère des Corinthiens était le même que celui des autres Grecs, en bien comme en mal. De nombreux établissements servaient chez eux à la culture intellectuelle, et augmentaient l'orgueil national. Les fêtes religieuses attiraient la foule par leur magnificence; et nulle part ailleurs le culte païen ne flattait davantage les sens. Corinthe était célèbre dans le monde entier par la corruption de ses mœurs, et sa citadelle contenait un temple d'Aphrodite desservi par des centaines d'hiérodules, dignes adorateurs d'une telle divinité[2].

II. — Telle était cette ville, lorsque saint Paul, après ses travaux en Macédoine et un essai dans Athènes, résolut d'y prêcher la foi de Jésus-Christ. Corinthe, par sa position centrale, lui offrait tous les avantages qu'il avait cherchés à Athènes, et ne présentait pas les

[1] Voyez ce qu'en disait, au second siècle, le rhéteur Aristides : *In Nept.*, edd. Dindorf, vol. I, p. 40.

[2] Strab., *Ibid.* VIII, p. 261 : Τὸ δὲ τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν οὕτω πλούσιον ὑπῆρξεν, ὥστε πλείους ἢ χιλίας ἱεροδούλους ἐκέκτηντο ἑταίρας, ἃς ἀνετίθεσαν τῇ Θεῷ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες. Καὶ διὰ τοῦτο οὖν πολυωχλεῖτο ἡ πόλις καὶ ἐπλουτίζετο. Dion Chrysostome (ed. Reiske, vol. II, p. 119) disait aux Corinthiens : Πόλιν οἰκεῖτε τῶν οὐσῶν τε καὶ γεγενημένων ἐπαφροδιτάτην. De là vient que le mot κορινθιάζειν était employé comme synonyme de ἑταιρεύειν.

difficultés qui retardèrent longtemps encore l'implantation de l'Évangile dans cette dernière ville. Paul espérait en outre répandre de là les semences de la foi dans l'Achaïe. Les commencements promirent peu de de succès. Paul, se trouvant seul et sans ressources, se mit à travailler de ses mains chez un juif converti qui fabriquait des tentes, et qui était arrivé de Rome depuis peu (Act., xviii, 2). L'Apôtre éprouvait en outre des infirmités corporelles, et sa position était à tous égards extrêmement pénible. Cependant il commença à prêcher dans la Synagogue le jour du sabbat, mais d'abord avec une certaine timidité. Néanmoins, dès que Timothée et Silas furent arrivés de Macédoine pour le soutenir, il prit un langage plus ferme contre le fanatisme obstiné des Juifs. Mais, voyant qu'il n'avançait pas de ce côté, il quitta la Synagogue, et ouvrit dans la maison d'un prosélyte nommé Juste, une école pour les païens. Dans cet intervalle, Jésus releva son courage en lui faisant connaître par une vision qu'il avait en cette ville la semence d'un peuple nombreux (Act., xviii, 5-10). Il employa donc trois années à prêcher l'Évangile aux Corinthiens, leur donnant le spectacle du désintéressement absolu dont il s'était fait une loi volontaire (I Cor., ix, 15 sq.; II Cor., xi, 7 sq.), afin d'avoir plus facilement accès dans les cœurs. Dieu, d'ailleurs, bénissait ses efforts par des miracles et par les grâces qu'il accordait aux fidèles. Paul fit, à la vérité, peu de conquêtes au sein de la classe lettrée (I Cor., i, 20), mais sa parole eut beaucoup de succès

dans la classe inférieure; et bientôt l'on vit se former une église très-considérable, qui étendit ses ramifications dans les contrées voisines (II Cor., I, 1). Ces succès enflammèrent la jalousie des Juifs de Corinthe, qui portèrent leurs plaintes au tribunal du proconsul Gallion, et accusèrent Paul de prêcher une religion contraire à la Loi. Mais ce magistrat n'accueillit pas leur accusation, et l'Apôtre put continuer sa prédication sans empêchement. Il ne quitta l'Achaïe que dans l'été de l'année 54, vers la fête de la Pentecôte, pour se rendre par mer en Palestine (Act., XVIII, 11-18).

III. — Nous ne savons pas à qui saint Paul confia la surveillance et la continuation de son œuvre à Corinthe. Ce fut peut-être à Stéphanas, dont l'Apôtre parle aux Corinthiens comme d'un homme de grand mérite, auquel ils doivent beaucoup de déférence et de respect (I Cor., XVI, 15 sq.). Le nouvel évêque avait une charge très difficile; néanmoins, il devait trouver aussi dans son ministère d'abondantes consolations. Si le tableau de l'église primitive de Corinthe, que saint Clément pape traça quelques dizaines d'années plus tard[1], se rapporte au moins en partie à cette époque, la foi dut faire éclore chez les Corinthiens beaucoup de vertus. Il est vrai que nos deux épîtres semblent prouver le contraire par les blâmes qu'elles renferment; mais il faut se rappeler qu'elles ont été écrites pour corriger les abus, et non pour donner des éloges. Dans une

[1] Clem. Rom., *ad Cor.*, I. c. I-II.

ville où l'erreur et le mal avaient de si profondes racines, la victoire de la vérité ne pouvait pas être l'ouvrage d'un jour.

§ XLII

CE QUI ADVINT A CORINTHE.

I. — Chez les Galates, c'était le Judaïsme qui s'opposait au développement de la vie chrétienne et ecclésiastique; chez les Ioniens, c'était le Gnosticisme; chez les Corinthiens, c'était principalement l'Hellénisme.

Les Grecs attachaient le plus grand prix à la culture intellectuelle qui faisait la gloire de leur nation. La philosophie grecque n'avait pas résolu tous les problèmes qui se présentent à l'homme, mais elle les avait effleurés tous, ou presque tous; elle semblait avoir tout expliqué, d'une manière au moins spécieuse. Là où la science lui faisait défaut, elle cherchait à combler, ou à masquer le vide, au moyen de phrases habilement tournées. La beauté de la forme suppléait souvent le fond; et tel maître qui savait flatter, sous ce rapport, le goût national, était sûr de gagner l'admiration et l'adhésion de son auditoire. Saint Paul connaissait bien cette faiblesse des Grecs; mais il ne tenta point de la satisfaire. Non-seulement il ne possédait pas toutes les finesses du langage et de la dialectique des Grecs, mais il s'abstenait de faire paraître les ressources d'éloquence qui étaient en lui, et se faisait une loi de prêcher avec la plus grande simplicité. Il voulait que

la doctrine de la croix montrât sa force divine vis-à-vis de la sagesse humaine des Grecs (I, 17 sq.). Il jugeait d'ailleurs convenable d'inculquer d'abord les vérités fondamentales de l'Évangile aux nouveaux convertis sous la forme catéchétique, se réservant de les initier plus à fond dans la sagesse chrétienne, quand ces vérités fondamentales commenceraient à influer sur leurs idées et leurs mœurs. Ce plan d'éducation ne fut pas toujours du goût des Corinthiens; il ne produisit point d'ailleurs l'effet désiré, faute d'avoir été suivi par ceux qui enseignèrent après le départ de l'Apôtre.

II. — Nous ne connaissons qu'un seul de ces derniers, nommé Apollon; encore ne se montra-t-il à Corinthe que passagèrement. C'était un Alexandrin « rempli de science, et puissant dans les Écritures, » qui arriva bientôt à Corinthe, où il était recommandé. Grâce au talent oratoire qu'il possédait, il se rendit extrêmement utile aux néophytes, surtout en prouvant contre les Juifs, par l'Écriture, et avec une force invincible, que Jésus était le Messie (Act., XVIII, 24-28).

La brillante élocution du savant alexandrin, comparée à la parole simple du grand Apôtre, porta plusieurs Corinthiens à mettre saint Paul au-dessous d'Apollon. Imitant sur le terrain de l'Évangile ce qui se pratiquait dans les écoles philosophiques, chacun exaltait son maître favori au-dessus de tout autre. Longtemps après qu'Apollon eut quitté Corinthe, une frac-

tion de la communauté continuait encore à montrer en sa faveur une préférence déraisonnable, tandis qu'une autre fraction, probablement la plus ancienne, se passionnant pour le grand Apôtre contre les admirateurs outrés du disciple, faisait du nom de Paul un symbole de parti.

Cette première scission fut bientôt aggravée par un troisième parti. Après le départ de saint Paul, on vit arriver à Corinthe des hommes qui se disaient disciples de Céphas, chef reconnu des douze Apôtres. C'étaient des Juifs (II Cor., XI, 5, 22; Cf. Act., XV, 1; Gal., II, 12) qui voyageaient et enseignaient sous l'autorité de saint Pierre, peut-être avec des lettres de recommandation de cet Apôtre (Cf. II Cor., III, 1), et qui cherchaient à s'installer partout dans les églises nouvellement fondées. Ayant attiré à eux un certain nombre de Corinthiens, ils formèrent un troisième parti, qui s'abrita sous le nom de Pierre. Il est douteux s'il faut admettre (I, I, 12) l'existence d'un quatrième parti, qui aurait fait pareillement du nom du Christ le signe d'une coterie. Peut-être l'expression οἱ τοῦ Χριστοῦ désigne-t-elle simplement ceux qui, désapprouvant l'esprit de parti, se donnaient le nom de *chrétiens*, à l'exemple des fidèles d'Antioche[1].

[1] Cette dernière hypothèse paraît la plus vraisemblable; car, dans aucune des deux épîtres, l'Apôtre ne blâme un quatrième parti de ce nom; un passage (III, 4, 22) même de la première semble en exclure la possibilité. L'épître de S. Clément de Rome (*ad Cor.*, I, c. XLVII) ne fait non plus aucune mention de ce quatrième parti, quoiqu'elle parle des scissions des Corinthiens.

III. — La scission sans doute ne devint jamais bien profonde ; on se bornait à établir des parallèles entre « les serviteurs de Jésus-Christ, » en montrant un attachement puéril à l'un ou à l'autre[1] ; au milieu de cette division, la foi ne reçut aucune atteinte. Néanmoins il y avait là un symptôme alarmant pour cette église « fiancée à *un seul époux*, à Jésus-Christ » (II Cor., xi, 2). A mesure que la charité se refroidissait, la discipline se relâchait, la vie morale perdait quelque chose de son élan et de sa force.

IV. — Tandis que les chrétiens de Corinthe se glorifiaient de leur science dans les matières de foi, ils ne songeaient pas à corriger quelques-uns de leurs frères qui violaient d'une manière scandaleuse les saintes lois de la chasteté. On voyait aussi des chrétiens porter leurs procès devant des juges païens ; ce qui montrait évidemment que l'esprit du Christianisme était en eux bien peu développé.

V. — Des symptômes de ce genre avaient déjà affligé l'Apôtre (II Cor., ii, 1 ; xii, 21 ; xiii, 2), à son (second) passage par Corinthe ; il avait même fait par lettres des reproches aux Corinthiens (I Cor., v, 9). Mais de nouveaux renseignements qu'il venait

[1] C'est ainsi que S. Paul parle (II *Cor.*, xi, 4) des dissensions corinthiennes. S. Clément de Rome, qu'on peut bien accepter comme interprète anthentique de Paul, ne s'explique pas différemment (*ad Cor.*, I, c. xlvii). Cette autorité de S. Clément nous empêche aussi d'adopter l'opinion de S. Chrysostome et de Théodoret, qui se fondent sur le sixième verset du quatrième chapitre, pour prétendre que les noms cités au premier chapitre, verset 12, sont fictifs, et que S. Paul a voulu, par cette fiction, ménager certains docteurs de Corinthe, qui étaient la véritable cause du mal.

de recevoir avaient rendu sa douleur plus profonde encore. Néanmoins, ces désordres ne furent pas le seul motif qui le porta à écrire la présente épître. Il lui arriva de Corinthe des députés, qui lui proposaient une série de questions écrites sur divers points importants, au sujet desquels on ne pouvait pas s'accorder à Corinthe.

Le premier point concernait le mariage. On voit que saint Paul, en parlant de la manière de sanctifier la vie, avait recommandé le célibat, de préférence au mariage. Les opinions commencèrent par suite à varier sur diverses questions : — comment la sanctification pouvait s'accorder avec le mariage et ses obligations; — jusqu'à quel point le devoir mutuel pouvait être exigé; — quelle était la limite des choses permises, et quel usage il fallait en faire. — Une autre controverse très-active, et d'une nature très-pratique, concernait les viandes immolées aux idoles (*idolothyta*). Comme la viande offerte aux idoles se vendait communément au marché public, plusieurs Chrétiens, en particulier les Juifs convertis, n'osaient pas s'en servir, craignant de se souiller et de participer au culte des démons. D'autres au contraire se montraient moins scrupuleux. Ces pratiques discordantes étaient une cause de trouble, et amenaient encore d'autres abus. Des Chrétiens poussaient le relâchement jusqu'à prendre part aux festins des sacrifices païens. Contrairement à la discipline générale de l'Église, les femmes se permettaient de paraître dans les assemblées religieuses sans avoir

la tête voilée. Des chrétiens riches profanaient la sainteté de ces réunions par des manières inconvenantes. Des fidèles favorisés du don des langues abusaient même de cette grâce surnaturelle, destinée à seconder la propagation de l'Évangile. — Tous ces désordres appelaient des mesures disciplinaires.

Divers points de dogme appelaient aussi des éclaircissements. De prétendus philosophes prétendaient en effet, là comme ailleurs, avoir des lumières supérieures à celles de la révélation. Quelques Corinthiens, par exemple, refusaient de croire à la résurrection des corps (xv, 12), parce que ce dogme était opposé à leurs idées philosophiques sur la matière.

VI. — On comprend facilement l'impression que ces nouvelles durent faire sur l'esprit de saint Paul. La présomption des Corinthiens l'affligeait d'autant plus qu'elle rendait très-difficile la tâche de les rappeler à la raison : mais son cœur, ennemi de la sévérité, lui fit essayer la voie de la douceur. Pour ne pas être obligé d'appliquer les peines ecclésiastiques à ces orgueilleux, il envoya Timothée préparer les esprits à écouter ses réprimandes (iv, 17). Maintenant, il se fait encore précéder par une longue Épître, où il use de beaucoup de ménagements (II Cor., ii, 3), pour éviter la douloureuse nécessité de prendre des mesures plus rigoureuses contre les récalcitrants.

C'est à ce point de vue que le lecteur doit se placer, pour comprendre cette épître dans son ensemble et

dans toutes ses parties, mais surtout dans les premiers chapitres.

VII. — Le lieu et le temps où fut composée cette épître sont désignés avec assez de précision. C'était l'époque où l'on faisait la grande collecte en faveur des Églises de Judée (xvi, 1-4). Éraste et Timothée étaient déjà partis pour la Macédoine (Act., xix, 21 sq.; I Cor., iv, 17; xvi, 10), lorsque l'épître fut remise aux députés de Corinthe. Saint Paul se trouvait alors à Éphèse (xvi, 8)*; il comptait y rester encore jusqu'à la Pentecôte, et passer l'hiver suivant en Achaïe (xvi, 7. Cf. Act., xx, 3). L'épître fut donc confiée à Stéphanas et à ses compagnons, dans la ville d'Éphèse, au printemps et peut-être avant Pâques (Cf. v, 7 sq.) de l'année 56 (xvi, 17). — La plupart des Pères et des souscriptions sont d'accord là-dessus.

§ XLIII.

AUTHENTICITÉ DE CETTE ÉPITRE. SON IMPORTANCE.

I. — L'authenticité de cette épître n'a jamais été contestée. Outre le témoignage des Pères apostoliques, saint Ignace, saint Polycarpe, et de l'*épître à Diognète*[1], nous en avons chez saint Clément de Rome une garantie aussi vénérable que directe[2]. Il est donc superflu

* Voyez à ce sujet l'*Introduction* de M. Glaire, t. VI, p. 70, 71.

[1] Ignat., *Ad Ephes.*, c. xviii. Cf. I *Cor.*, i, 20.— Idem, *Ad Rom.*, c. iv. Cf. I *Cor.*, iv, 4.— Polycarp. *Ad Phil.*, c. v. Cf. I *Cor.*, vi, 9, 10.— Idem, ibid. c. xi. Cf. I *Cor.*, vi, 2.— *Ep. ad Diognet.*, c. xii. Cf. I *Cor.*, viii, 1.

[2] Clem. Rom. *Ad Cor.*, I, c. xlvii.

de citer des témoignages postérieurs. Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie, saint Irénée[1], ont laissé dans leurs écrits de longues citations de cette épître.

II. — Par son étendue et son importance, la première épître aux Corinthiens occupe le premier rang après l'épître aux Romains. Comme cette dernière n'a point d'égale parmi les écrits dogmatiques, l'autre n'en a point entre les écrits qui concernent la discipline ecclésiastique. Aucun document n'a plus d'importance pour l'histoire de l'Église primitive. Il est vrai que cette épître parle seulement de l'église de Corinthe; mais les questions qui y sont traitées ont dû surgir à peu près partout, et l'histoire de la jeune église de Corinthe doit être à peu près celle de toutes les autres églises placées dans des circonstances semblables. Nulle autre épître n'a été consultée aussi souvent par les Pères, pour le règlement des questions relatives à la discipline de l'Église. Certains enseignements de la plus grande conséquence ne se trouvent que dans cette épître, au moins d'une manière un peu développée. Nous citerons comme exemple ce que saint Paul dit, dans les premiers chapitres, sur l'opposition de la sagesse mondaine et de la sagesse divine.

Mais ce qui mérite surtout notre attention, c'est le

[1] Athenag., *de Resurr. mort.*, c. XVIII, XIX. — Tert., *C. Marc.*, V, 5, etc. — Clem. Al., *Pædag.*, VI, p. 118 sq. — Iren., *Adv. Hær.*, IV XXVII, 3, etc. Ces textes et beaucoup d'autres ont été réunis par Kirchhofer (*Quellensammlung zur gesch. des Neutest. kanons*, p. 186 et suiv.), Ad. Maïer (*Commentar uber den ersten brief Pauli an die Corinther*, 1857, p. 22 et suiv.), etc.

chapitre douzième, où l'Apôtre, parlant de l'Église, la dépeint comme un organisme divin animé par l'Esprit-Saint, qui fait circuler la vie dans toutes ses parties. Dans le corps humain, la conservation et le développement de l'ensemble résultent du concours harmonieux de tous les organes chargés de satisfaire aux différents besoins; de même, dans l'Église essentiellement une, il y a des organes divers, dont le concours simultané procure l'accroissement régulier de l'ensemble. Aucun membre ne peut se passer des autres, et leur action isolée est toujours défectueuse; tous profitent de leur union au corps, et tous rendent au corps ses bienfaits, selon la mesure spéciale de l'Esprit qui les vivifie; tous sont destinés à travailler pour le corps, en même temps que dans le corps ils réparent et développent leurs forces. De cette théorie l'Apôtre conclut seulement l'usage à faire des grâces exceptionnelles; mais on peut facilement en étendre les conséquences dans d'autres directions, notamment sur ce qui touche aux rapports des ministres de Jésus-Christ, docteurs et dispensateurs des sacrements, avec le corps de Jésus-Christ, qui est l'Église.

Cette épître si intéressante avait son côté sévère. Les reproches et les mesures rigoureuses qu'elle contenait blessèrent profondément les Corinthiens. Tous en effet se trouvaient mis en cause, pour n'avoir pas traité l'incestueux comme l'honneur et la sainteté de leur Église l'exigeaient. Saint Paul le sentit dans la suite, et chercha à justifier sa rigueur par le grand amour qu'il

ressentait pour l'église de Corinthe. Mais il déclara en même temps qu'il se félicitait d'avoir, en cette occasion, fait violence à son cœur, puisque les Corinthiens s'étaient laissé ramener par ce moyen à des dispositions plus chrétiennes. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

V. L'ÉPITRE A TITE.

§ XLIV.

AUTHENTICITÉ DE CETTE ÉPITRE. LA PERSONNE DE TITE.

I. — Les Antinomistes, qui rejetèrent les deux épîtres à Timothée, rejetèrent aussi en général l'épître à Tite[1]. Basilide et Marcion se prononcèrent décidément à ce sujet. Tatien fit exception, et même l'épître à Tite fut celle dont il exalta l'authenticité avec le plus d'ardeur[2] ! Certains critiques modernes ont suivi les traces des Marcionites dans cette question. Mais l'Église, appuyée sur sa tradition, s'est toujours prononcée sans la moindre hésitation, en faveur de l'authenticité, soit qu'elle le fît spontanément, soit qu'elle y fût provoquée par les prétentions contraires des hérétiques. Ce que nous avons dit au sujet de la première épître à Timo-

[1] Clemens Al., *Strom.*, II, xi, p. 457. — Tertull. *C. Marc.*, v, 21.
[2] Hieronymus, *Præf. in Ep. ad Tit.*: « .... Sed Tatianus, Encratitarum patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit, hanc vel maxime, h. e. ad Titum, Apostoli pronuntiandam credidit, parvipendens Marcionis et aliorum, qui cum eo in hac parte consentiunt, assertionem. »

thée s'applique aussi à l'épître à Tite*. Si nous ne pouvons pas nous appuyer beaucoup sur les citations assez douteuses des Pères apostoliques[1], l'usage constant de cette épître, comme écrit canonique, n'en est pas moins garanti surabondamment par les citations qu'en ont faites saint Irénée[2], Clément d'Alexandrie[3], Tertullien[4] et Origène[5], sans parler d'autres Pères venus plus tard. Les objections fondées sur l'incertitude du temps et du lieu où cette épître fut composée s'évanouiront dès que nous aurons dissipé cette incertitude. Quant aux objections tirées du style, on a fini par les abandonner comme insuffisantes.

II. — Les Actes des Apôtres ne font nulle part mention de Tite, et nous sommes réduits, en ce qui regarde sa personne, aux indications éparses dans les épîtres canoniques. La cause en est probablement que Tite ne se trouva que peu de temps en la compagnie de l'Apôtre. Son nom paraît pour la première fois dans l'épître aux Galates (II, 1), à l'occasion de la

* Cf. Ad. Maïer, *Einleitung i. d. Neue Test.*, p. 337-346; — Kirchhofer, *Quellensammlung zur geschichte des Neutestamentlichen kanons*, p. 330 et suiv. — Bertholdt, *Einleit. in das N. T.*, § 757; — M. Glaire, *Introduction*, t. VI, p. 175 et suiv.

[1] Clemens R., *Ad Cor.*, I. c. II. Cf. *Tit.*, III, 1. — Ignat. M., *Ad Trall.*, c. III. Cf. *Tit.*, III, 4 sq.

[2] *Adv. Hær.*, I, XVI, n. 3. Cf. *Tit.*, III, 10.

[3] *Cohort. ad Gent.*, c. I, p. 4, 5, 7. Cf. *Tit.*, II, 11 ; III, 4 sq., etc. — ...... Ἐπιμενίδην τὸν Κρῆτα, ὃν Ἑλληνικὸν οἶδε προφήτην, οὗ μέμνηται ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Τίτον ἐπιστολῇ, λέγων οὕτως· Εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος προφήτης οὕτως, Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. *Strom.*, I, p. 299. Cf. *Tit.*, I, 12.

[4] *De Præscr. Hær.*, c. VI. Cf. *Tit.*, III, 10. — *C. Marc.*, IV, 21.

[5] Origène fit sur cette épître tout un traité, dont nous avons encore un fragment. Opp., t. IV, p. 694 sq.

conférence que Paul et Barnabé eurent à Jérusalem avec les Apôtres primitifs (*Act.*, xv, 2). En cette circonstance, Paul amena Tite avec lui d'Antioche à Jérusalem (*Gal.*, II, 1; *Act.*, xv, 2). Il y a donc apparence que Tite habitait Antioche[1]. Il était païen (Ἕλλην) de naissance, et incirconcis. Les prétentions des Judaïsants au sujet de la circoncision ayant été décidément repoussées (*Gal.*, II, 3-5; *Act.*, xv, 1)[2], les Apôtres ne l'astreignirent pas à la circoncision. Dans ce voyage, Tite n'accompagna saint Paul que momentanément. Dans le voyage suivant, le second que l'Apôtre fit en Macédoine et en Achaïe (*Act.*, xv, 40; XVIII, 22), Tite n'est mentionné nulle part à côté de Silvanus et de Timothée, non plus que dans les épîtres aux Thessaloniciens. Mais, à l'occasion d'un troisième voyage, saint Paul rappelle Tite au souvenir des Galates, comme un personnage qui leur est connu (*Gal.*, II, 1-3). Il paraît donc que, cette fois (*Act.*, XVIII, 22), l'Apôtre le prit pour compagnon de voyage, à partir d'Antioche, au lieu de Silvanus, qui resta dans cette ville. Divers passages (II *Cor.*, VII, 14 sq.; VIII, 16; XII, 18) prouvent également qu'avant cette époque Tite ne se trouvait pas en la compagnie de saint Paul. On voit, en effet, par ce que dit saint Paul, que Tite, avant le voyage qu'il fit pour la

[1] S. Chrysostome (*Hom.* I, n. 1, *in Tit.*) présume que Tite était de Corinthe. Comme il s'appuie sur les Actes des Apôtres, il paraît que son exemplaire contenait (Act., XVIII, 7) la variante Τίτου (Pechilo), ou Τίτου Ἰούστου Cod. E. Vulg. vers. copt., etc.), au lieu de Ἰούστου. Si le voyage d'Antioche à Jérusalem mentionné par les Actes (xv, 2) est identique à celui dont il est parlé dans l'épître aux Galates (II, 1), on ne peut guère douter que Tite ne fût d'Antioche. Comparez le passage parallèle des Actes, XII, 25.

[2] Tertullien est un peu obscur sur ce point (*C. Marc.*, v, 3). Il paraît admettre que Paul et Barnabé cédèrent un moment. La leçon οἷς οὐδέ, qui manquait quelquefois dans les anciens exemplaires (Cf. Hieron. *in Ep. ad Gal.*, II, 5), et la difficulté de la construction, rendent l'explication incertaine. Voyez Windischmann, *Erkl. des Galaterbr.*, sur l'endroit cité.

collecte des aumônes, ne connaissait les Corinthiens que par les éloges de l'Apôtre. Il n'avait donc pas fait le voyage en Grèce dont il est parlé au XVIII[e] chapitre des Actes (1 sq.). Ce sont là des indices importants pour la détermination du temps où cette épître fut composée. Le Nouveau Testament ne fait plus mention de Tite que dans la II[e] épître à Timothée (IV, 10), où il est dit que, vers la fin de la vie de saint Paul, Tite fut envoyé, avec mission, en Dalmatie. La tradition n'ajoute à ces renseignements que des données très-générales. Selon saint Jérôme, Tite garda le célibat, à l'exemple de son maître saint Paul[1]; il mourut à un âge très-avancé (quatre-vingt-quatorze ans), dans l'île de Crète[2].

§ XLV.

TEMPS ET LIEU OÙ CETTE ÉPITRE FUT COMPOSÉE. LES ÉGLISES DE CRÈTE. BUT DE L'ÉPITRE.

I. — Au commencement de cette épître, on voit que saint Paul était allé quelque temps auparavant dans l'île de Crète, et qu'il y avait laissé Tite, pour continuer l'organisation des églises crétoises. Comme on ne voit pas que Tite se soit attaché à saint Paul avant le troisième voyage de l'Apôtre dans l'Asie mineure, la mission crétoise ne doit pas être placée avant ce troisième voyage. D'ailleurs, c'est seulement dans ce troisième voyage que saint Paul fit connaissance avec l'Alexandrin Apollon (*Act.*, XVIII, 24), qui est recommandé dans l'épître à Tite (III, 13). Ainsi, le voyage de Crète et l'épître à Tite ne doivent pas, ce semble, être *antérieurs* au séjour que saint Paul fit à Éphèse; mais ils ne peuvent pas non plus être postérieurs à ce séjour et à la dernière visite que l'Apôtre fit en Achaïe (*Act.*, XX, 1 sq.). Le dernier retour de saint Paul en Orient

[1] Hieron., *Comment. in Tit.*, II, 7.
[2] Euseb., *H. eccl.*, III, IV. — *Constit. apost.*, VII, 46.

est décrit avec trop de détail (*Act.*, xx, 3 sq.) pour qu'on puisse supposer qu'il se rendit alors en Crète. Lorsque, en allant à Rome, il toucha l'île de Crète (*Act.*, xxvii, 7), sa condition de captif ne lui permit point de prêcher dans les villes; et d'ailleurs Tite ne se trouvait pas alors avec lui (*Act.*, xxvii, 2). Dira-t-on que saint Paul fit ce voyage après sa captivité à Rome? Mais l'Apôtre nous dit, dans l'épître aux Romains (xv, 19, 23), qu'après avoir porté l'Évangile dans l'Illyrie il ne voyait plus en deçà aucun pays où il n'eût prêché, et il pensait par suite à se rendre en Espagne, c'est-à dire vers les bornes de l'Occident[1]. Par toutes ces raisons, le voyage de Crète et l'épître à Tite trouvent leur place naturelle à l'époque de l'évangélisation d'Éphèse, qui fut interrompue par un voyage que fit l'Apôtre en Macédoine et en Achaïe. Saint Paul, en quittant la Macédoine (I *Tim.*, i, 3), s'embarqua pour l'île de Crète[2] où, après avoir fondé les nouvelles églises, il laissa Tite, se rendit ensuite dans l'Hellade, qu'il ne visita cette fois qu'en passant (ὡς ἐν παρόδῳ), puis retourna à Éphèse. C'est de cette ville qu'il écrivit, au printemps suivant, la présente lettre à Tite, qui était resté en Crète. Cette hypothèse s'harmonise parfaitement avec les données que nous offre l'épître à Tite (iii, 12, 13). Au verset 13, l'Apôtre, annonçant l'arrivée d'Apollon, recommande de lui fournir toutes les choses nécessaires pour continuer sa route; or nous voyons (I *Cor.*, xvi, 12) qu'Apollon devait en effet partir d'Éphèse, pour se rendre à Corinthe; n'est-il pas naturel de penser qu'il passa par la Crète? Dans un autre verset (*Tit.*, iii, 12), saint Paul recommande à Tite de se mettre en route pour Nicopolis, aussitôt après l'arrivée

[1] Hieron., *in Ep ad Tit. Præf.*

[2] De ce que les Corinthiens, avant la mission des collectes, ne connaissaient pas Tite (II *Cor.*, vii, 13, 14), on doit conclure que S. Paul ne passa pas alors par l'Hellade pour se rendre en Crète, contrairement à l'opinion de Wieseler (*Chronol. d. ap. Zeitalt*, p. 347).

d'Artemas, ou de Tychicus, que l'Apôtre lui envoie. La ville de Nicopolis, dont il s'agit, était située, comme l'a remarqué saint Jérôme[1], sur le promontoire d'Actium, qui faisait partie de l'Hellade[2]. C'est là que saint Paul se proposait de passer l'hiver. Dans la première épître aux Corinthiens (XVI, 6), il annonce ce projet en termes généraux. Il y a donc ici concordance parfaite.

II. — L'île de Crète (aujourd'hui Candie), surnommée autrefois *la reine des îles*[3], était la plus fertile de toutes celles de la Méditerranée, et renfermait cent villes au temps d'Homère[4]. Célébrée autrefois comme patrie des dieux, admirée à cause de ses institutions politiques, la Crète tomba en décadence comme tous les États grecs, à mesure que croissait la puissance romaine en Orient; et, l'an 69 avant Jésus-Christ, elle fut enfin réduite en province romaine par Cœc. Métellus. La décadence morale suivit pas à pas la décadence politique, et la corruption des Crétois passa en proverbe. Leur poëte Épiménide en a rendu un témoignage[5] dont saint Paul (Tit., I, 12) reconnut la vérité.

[1] *Præfat. in Ep. ad Tit.* — Théodoret (*Interpret. in Tit.*, III, 12) croyait qu'il s'agissait de Nicopolis en Thrace, près de la Macédoine. — Plusieurs préfèrent supposer qu'il s'agit de Nicopolis en Cilicie, et ils transposent en conséquence la date de notre épître.

[2] Cf. Tacit., *Annal.*, II, 53. — Plin., *Hist. nat.*, IV, 2.

[3] Gruter, *Inscript.*, p. 1080, n. 11.

[4] Hom., *Iliad.*, II, 149. Cf. *Odyss.*, XIX, 174; Virgil., *Æneid.*, III, 104 sq.

[5] Chez les Anciens, Κρητίζειν était synonyme de ψεύδεσθαι, et le peuple appliquait ordinairement cette épithète aux Crétois. Outre Épiménide cité par S. Paul (*Tit.*, I, 12), Callimaque dit aussi :

> Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο
> Κρῆτες ἐτεκτήναντο· σὺ δ' οὐ θάνες, ἐσσὶ γὰρ ἀεί.

Philon et Flavius Josèphe nous apprennent que beaucoup de Juifs s'étaient établis dans l'île de Crète[1], et là, comme dans les îles de Chypre et d'Eubée, comme à Éphèse, ils étaient adonnés aux spéculations gnostiques[2]. Ces Juifs étaient devenus semblables aux Crétois par le caractère et les mœurs. Sous l'étalage orgueilleux d'une sagesse transcendante, ils cachaient une basse cupidité. Un grand nombre d'entre eux, attirés par les grâces extraordinaires et les miracles, embrassèrent le Christianisme et cherchèrent à entrer dans le ministère sacré par des motifs impurs, prétendant passer pour docteurs avant d'avoir été disciples. Ils nuisirent beaucoup au progrès de la foi et au développement de la vie chrétienne, outre qu'ils introduisaient parmi les fidèles le fanatisme politique de leur nationalité.

III. — L'histoire des origines de l'église crétoise est réduite aux renseignements que nous fournit cette épître. Parmi les témoins du miracle de la Pentecôte, les Actes des Apôtres (II, 11) nomment, à la vérité, des Crétois; mais nous ne savons pas s'il y eut des croyants dans cette île avant

Et Léonidas de Tarente :

Ἀεὶ λῃϊσταὶ καὶ ἁλίφθοροι, οὐδὲ δίκαιοι
Κρῆτες· τίς Κρητῶν οἶδε δικαιοσύνην;

Cf. Hieron., *Comm. in Tit.*, h. l. — On leur reprochait une cupidité insatiable qui ne reculait pas devant le meurtre. Voyez Polyb., *Hist.*, VI, 46 : διὰ τὴν ἔμφυτόν σφισι πλεονεξίαν, ἐν πλείσταις ἴδια καὶ ταῦτα κατὰ κοινὸν στάσεσι φόνοις καὶ πολέμοις ἐμφυλίοις ἀναστρεφόμενοι κ. τ. λ.

[1] Philon, *Leg. ad Caj*, Opp. t. II, p. 587 (ed. Mang.). Flav. Jos., *de Bello jud.*, II, 7, n. 1.

[2] Cf. Epiphan., *Hær.* XXX, 18.

l'arrivée de saint Paul. Il ne paraît pas que cette mission ait été marquée par rien d'extraordinaire; on voit seulement qu'elle s'étendit à plusieurs villes (Tit., I, 5). Après que l'Apôtre eut jeté les fondements, il confia à Tite le soin de régler la discipline des églises nouvelles, et de mettre des évêques dans chaque ville. Quoiqu'il eût donné sans doute à Tite les instructions nécessaires avant son départ, il lui envoya, comme à Timothée, un mémorial (ὑπόμνησις) destiné à le diriger au milieu des difficultés qui surgissaient, et à lui mettre sous les yeux un résumé de ses devoirs.

IV. — L'Épître à Tite contient peu de choses qui ne se trouvent pas déjà dans l'Épître à Timothée. Elle donne néanmoins quelques renseignements de plus pour l'histoire de la gnose judaïsante (Tit., I, 13-16; III, 9).

Mais nous devons surtout faire remarquer la manière dont saint Paul s'exprime, dans ses épîtres pastorales, au sujet de la condition des esclaves. On trouve aussi quelque chose à ce sujet dans les épîtres aux Éphésiens (VI, 5) et aux Colossiens (III, 22); mais, dans la présente épître, et dans la première épître à Timothée (VI, 3), saint Paul s'explique plus à fond sur l'esclavage. Les doctrines judaïsantes n'étaient pas plus exactes sur ce point que sur les autres : l'esprit inquiet des Juifs, même des Juifs convertis, rêvant sans cesse alors le règne temporel du Christ, contribuait puissamment à éveiller chez les esclaves un désir violent de la liberté. Il rendait, par suite, les chrétiens suspects de vouloir un bouleversement social et politique. Les Apôtres senti-

rent le besoin d'opposer à ces tendances judaïques leur autorité et leurs avis.

L'Apôtre, qui avait employé le mot γνῶσις (I Tim., vi, 20), pour désigner les spéculations judaïques, emploie ici le mot αἱρετικός (Tit., iii, 10), pour caractériser le gnostique rebelle. C'est ainsi que ce terme s'est trouvé fixé, pour tous les siècles à venir, dans la langue de l'Église.

VI. SECONDE ÉPITRE AUX CORINTHIENS.

§ XLVI.

LIEU ET TEMPS OU CETTE ÉPITRE FUT COMPOSÉE.

I. — Après avoir donné sa première épître à la députation corinthienne, en mars 57, saint Paul prolongea son séjour à Éphèse jusqu'à la Pentecôte. A cette époque, après avoir couru de sérieux dangers (Act., xix, 23, sq.; II Cor., i, 8 sq.), il se mit en route pour se rendre en Macédoine (Act., xx, 1). Timothée, de retour de sa mission à Corinthe (I Cor., xvi, 10; iv, 17) l'accompagnait (II Cor., i, 1). Ils s'acheminèrent vers Troas, où l'Apôtre espérait trouver Tite, à qui il avait fait dire par Tychicus (Tit., iii, 12. Cf. II Cor., viii, 18; Act., xx, 4) de venir le joindre, en passant par Corinthe, et de lui apporter des nouvelles de l'église corinthienne. Mais Tite ne parut pas, et l'Apôtre continua dans une vive inquiétude son voyage vers la Macédoine (II Cor., ii, 12, 13). Sa pénible incertitude fut dissipée enfin, lorsque Tite vint le rejoindre en Macédoine (II Cor., ii, 14; vii, 5, 6, 7); et l'Apôtre put se réjouir des bonnes nouvelles qu'il reçut alors. Les dispositions des Corinthiens s'étaient en général modifiées en sa fa-

veur ; l'œuvre de la Collecte aussi était bien commencée; en un mot, l'Apôtre avait sujet d'être content. De plus, Tite avait conçu tant d'estime pour les Corinthiens, qu'il offrit de retourner parmi eux, si Paul avait quelque commission à lui donner (II Cor., VIII, 17). Saint Paul accepta cette offre avec joie, et envoya Tite devant lui avec deux autres *frères* (II Cor., VIII, 18, 19, 22, 23), en leur donnant une épître adressée à l'Église de Corinthe.

II. — On ne sait pas bien où cette lettre fut écrite. D'après tous les indices, l'Apôtre n'avait pas encore dépassé les frontières de la Macédoine du côté de l'Achaïe. Dans deux endroits de cette épître (VIII, 1 ; IX, 4), on le voit encore tout occupé des Macédoniens. Néanmoins, on ne peut pas savoir précisément dans quelle église de Macédoine il se trouvait alors ; peut-être était-ce à Philippes, comme l'indiquent les souscriptions des manuscrits.

Il est également difficile de préciser le temps où cette épître fut écrite. — Après la semaine de Pâques de l'année suivante, saint Paul quitta de nouveau Philippes (Act., XX, 6). Si, partant de là, on compte le temps nécessaire pour le voyage de Corinthe à Philippes, le séjour de trois mois d'hiver dans l'Hellade (Act., XX, 3), et enfin le voyage de Tite dans l'Achaïe, on arrive à cette conclusion que notre épître n'a pas pu être écrite après le mois de novembre de l'année 57. D'un autre côté, si l'on compte, à partir de la Pentecôte, la durée du voyage de l'Apôtre à Troas et en Macédoine, on sera conduit au delà des mois de juin et de juillet, et l'on arrivera entre les mois d'août et d'octobre. Saint Paul dit deux fois (II Cor., VIII, 10; IX, 2)que l'Achaïe, dont Corinthe était métropole, était prête dès l'année précédente (ἀπὸ πέρυσι) à envoyer ses aumônes. Chez les Macédoniens, l'équinoxe d'automne marquait le commencement de l'année ; on peut donc croire que la lettre fut écrite vers la fin de septembre, ou en

octobre. — Cette date ne mérite pas, du reste, une confiance entière ; car les deux passages d'où elle est déduite (II Cor., VIII, 10; IX, 2) admettent très-bien cet autre sens : que l'Achaïe avait fait sa collecte une année *avant* la Macédoine; et ce sens s'accorde très-bien avec un autre passage (I Cor., XVI, 1). Selon cette dernière hypothèse, l'épitre pourrait avoir été écrite quelques mois plus tard.

§ XLVII.

OCCASION, OBJET, CARACTÈRE ET AUTHENTICITÉ DE CETTE SECONDE ÉPÎTRE.

I. — Nous avons vu que plusieurs membres de l'Église corinthienne avaient pris parti contre l'Apôtre. Il tâcha de les ramener au moyen des lettres qu'il leur écrivit. Cette méthode lui paraissait la meilleure, parce qu'elle donnait aux coupables le temps de réfléchir. Il différa pour cette raison une visite qu'il leur avait promise (II Cor., II, 3 sq.); puis, modifiant de nouveau ses projets, il allongea son voyage, afin de laisser plus de temps à la résipiscence (II Cor., I, 23). Mais ce procédé charitable n'était pas compris de tous, et fut même interprété en très-mauvaise part. Une première fois déjà, plusieurs Corinthiens avaient osé dire que Paul n'aurait pas le courage de reparaître à Corinthe (I Cor., IV, 18); cette fois-ci, on crut pouvoir lui reprocher au moins de l'inconstance (II Cor., I, 17). Le souvenir de l'impression pénible qu'avait faite la première épître n'étant pas effacé (II Cor., II, 3; VII, 8), des mécontents osèrent dire que l'Apôtre ne montrait

de courage que sur le papier, et qu'il était tout autre lorsqu'il se trouvait en face de ses adversaires (II Cor., x, 9 sq.). On comprend que la collecte ne devait pas avancer beaucoup au milieu de ces impressions.

Heureusement tout cela était superficiel dans la majorité des fidèles; c'était seulement l'effet d'une excitation passagère et factice. Cette fièvre était causée par des prédicateurs hébreux arrivés avec des lettres de recommandation. Se vantant d'avoir une mission bien plus directe que celle de saint Paul, ils donnaient à entendre que cet Apôtre oserait à peine paraître devant eux, et, pour lui enlever la confiance des fidèles, ils interprétaient son épître et sa conduite d'une manière conforme à leurs vues. Tant que ces hommes conserveraient du crédit à Corinthe, la position de saint Paul devait être très-difficile; aussi voyait-il arriver le moment où l'usage de son autorité deviendrait nécessaire. Afin d'éviter les actes de rigueur, il cherchait à gagner du temps, ou à changer l'opinion par l'influence de ses envoyés. C'est dans ce but que Timothée d'abord s'était rendu à Corinthe (I Cor., IV, 17; XVI, 10, 11). Plus récemment, l'Apôtre avait aussi donné à Tite la mission de passer par cette ville, en venant de Crète, et de venir ensuite lui exposer l'état des choses. Tite avait reçu un bon accueil, et il réussit, à ce qu'il paraît, à gagner la majorité des fidèles. Non-seulement des coupables se repentirent, mais leurs regrets se changèrent en un vif désir de revoir l'Apôtre, afin de lui témoigner leur attache-

ment. La collecte reprit une nouvelle faveur, et Tite eut la joie de porter à l'Apôtre les nouvelles les plus satisfaisantes à cet égard. Tel était l'état des choses, lors de l'entrevue de Tite et de saint Paul en Macédoine.

II. — C'était, pour l'Apôtre, le moment d'effacer dans les cœurs toute mésintelligence, et de regagner leur affection. Il lui fallait convaincre les Corinthiens de l'amour qu'il leur portait, et les affranchir de l'influence des intrus qui les trompaient. Par ce moyen, l'Apôtre avançait en même temps son œuvre favorite, la collecte en faveur des pauvres de Jérusalem.

Pour faire cesser toute méfiance, l'Apôtre devait expliquer les motifs de sa conduite avec tous les détails nécessaires, puis élever ses lecteurs à un point de vue d'où ils pussent juger sainement ses travaux et sa vie. Ce premier effet obtenu, les Corinthiens pouvaient facilement réparer le passé et rendre à l'Apôtre toute leur affection.

Mais il restait ensuite un pas à faire : il fallait détruire l'auréole dont les intrus s'étaient entourés. L'Apôtre devait prendre alors un langage ferme, et revendiquer le droit qu'il avait sur son œuvre, l'église de Corinthe. C'est ce qu'il fit. Et, ne voulant rien omettre de ce qui pouvait procurer le succès de sa lettre, il chargea Tite de la porter aux Corinthiens.

L'église de Corinthe lui tenait extrêmement à cœur. C'était la métropole de l'Achaïe, et sa soumission devait avoir une influence décisive non-seulement sur toute cette province, mais sur la Macédoine et d'autres pays

encore. Si, dans cette église, l'Apôtre triomphait de ses adversaires judaïsants, ce triomphe assurait au loin l'empire définitif du véritable Évangile. Paul devait tenir d'autant plus à ce résultat, qu'il allait quitter pour toujours la partie du monde où il avait travaillé jusqu'alors. Il avait donc besoin d'emporter avec lui l'espérance fondée que ses chères plantations continueraient à prospérer.

III. — On a souvent reproché à la magnifique épître qui nous occupe le désordre des pensées, l'obscurité de l'exposition et le caractère passionné de l'expression. Nous la considérons, au contraire, avec Rückert, comme le chef-d'œuvre oratoire de saint Paul. Elle doit être sans doute étudiée avec soin pour être bien comprise; mais, si elle portait le nom de quelque auteur classique, les philologues ne trouveraient pas assez d'expressions pour louer dignement l'habile disposition des pensées, la délicatesse des tournures, l'accent pathétique du langage, ou même la profondeur de l'artifice oratoire [1]. Toujours est-il que cette épître nous fait entrer mieux qu'aucune autre dans le cœur de saint Paul. On admire ailleurs la force dialectique du grand Apôtre, ou l'élévation de ses pensées : ici nous con-

[1] S. Augustin (*de Doctr. christ.*, IV, VII, n. 12) dit très-bien, à ce sujet : « Hæc omnia, quandò à magistris docentur, pro magno habentur, magno emuntur pretio, magnâ jactatione venduntur. Quam jactationem etiam ego redolere vereor, dum ista sic dissero. Sed male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent, sed quia non ostentant, quam nimis isti diligunt, eloquentiam. »

templons la grandeur et la beauté de son âme toute enflammée d'amour pour Jésus-Christ et pour son Église.

Cette ardeur du sentiment produit vers la fin de l'épître un langage auquel plusieurs interprètes ont trouvé à redire. Mais ces interprètes, évidemment, n'ont pas compris l'amour paternel de saint Paul pour sa chère église de Corinthe (I Cor., IV, 14, 15), fondée au prix de tant de sacrifices (XI, 7 sq.) ; ils n'ont compris ni la peine qu'il dut éprouver, ni la douce ironie qu'il employa pour rappeler cette église à ses devoirs. On voit néanmoins clairement combien ce langage coûtait à son cœur. Comme il s'en excuse! Comme il tâche d'adoucir l'amertume de son ironie, en prenant le ton de la prière! Comme il confesse avoir tenu un langage trop humain! Mais il proteste (et on le sent) que son amour pour les Corinthiens a pu seul lui faire tenir un langage si peu conforme à ses habitudes les plus chères.

IV. — Cette épître n'est pas proprement un écrit dogmatique; l'exhortation y tient la première place. Mais, comme les motifs principaux y sont partout empruntés au dogme, on y voit apparaître incessamment des doctrines de la plus grande importance. Nous citerons comme exemple ce qui concerne la supériorité de la nouvelle Alliance (III, 6 sq.), la rédemption du monde par le sacrifice de Jésus-Christ (V, 14-21), la résurrection des corps, le jugement général (IV, 16; V, 10), le pouvoir de lier et de délier accordé aux Apôtres (II, 10; X, 4 sq.), etc. — Cette épître peut, sous ce

rapport, être comptée au nombre de celles qui contiennent le plus d'enseignements.

V. — Nous n'avons plus besoin de nous arrêter longtemps sur la question d'authenticité; car cette épître est du nombre des écrits canoniques incontestés (ὁμολογουμένα). La dénomination expresse de *seconde épître aux Corinthiens* ne se trouve pas, il est vrai, avant saint Irénée[1]; mais, à cette même époque, Clément d'Alexandrie[2] et Tertullien[3] attribuent la composition de cette épître à saint Paul, et garantissent son autorité canonique. On trouve aussi des témoignages indirects chez des Pères plus anciens encore[4].

Une critique arbitraire a conjecturé que cette épître n'était qu'un assemblage de deux ou trois morceaux originairement distincts; mais ses conjectures, fondées uniquement sur d'étranges malentendus, ont été promptement détruites et reconnues de nulle valeur[*].

[1] *Adv. Hær.*, III, VII, n. 1 : « Quod autem dicunt, aperte Paulum dixisse in *secundâ ad Corinthios : In quibus Deus*, etc. Cf. II Cor., IV, 4. — Id., IV, XXVIII, n. 3.

[2] *Strom.*, IV, 16, p. 608 : τὴν δὲ κοινὴν διδασκαλίαν τῆς πίστεως ὀσμὴν γνώσεως εἴρηκεν (ὁ ἀπόστολος) ἐν τῇ δευτέρᾳ πρὸς Κορινθίους. Cf. II Cor., II, 14.

[3] *De Pudicit.*, c. XIII, Cf. II Cor., II, 6-11.

[4] Polycarp. *ad Philipp.*, c. VI. Cf. II Cor., VIII, 21. — Athenag., *de Resurr. mort.*, c. XVIII. Cf. II Cor., V, 10. *—* Tous ces textes et d'autres encore de S. Clément pape, de l'épître à Diognète, de Théophile d'Antioche, etc., ont été réunis par Kirchhofer dans son manuel (*Quellensammlung zur geschichte des neutestamentlichen Canons*), p. 195 sq.

[*] Credner, entre autres, a réfuté, sur ce point, les bizarres paradoxes de Semler et de Weber. Cf. Guericke, *Gesammtgeschichte des Neuen Testaments*, p. 317, 318.

VII. L'ÉPITRE AUX ROMAINS.

§ XLVIII.

LIEU ET TEMPS DE LA COMPOSITION DE CETTE ÉPITRE. SON AUTHENTICITÉ.

I. — L'épître aux Romains clôt la série de celles que saint Paul écrivit avant sa captivité. C'est lui-même qui nous l'apprend. Vers la fin de cette épître (xv, 25-30), il annonce aux Romains qu'il est sur le point de partir pour Jérusalem, avec le produit de la collecte faite en Galatie, en Macédoine et en Achaïe. Cette collecte est sûrement celle qu'il avait recommandée aux Corinthiens (I Cor., xvi, 1 ; II Cor., viii, 1 sq.). Il exprime aussi son appréhension des graves dangers qui l'attendent à Jérusalem (xv, 30 ; Act., xx, 3, 22). Enfin il exprime le dessein de partir de là, pour aller visiter les Romains (Act., xix, 21 ; Rom., i, 11 ; xv, 23, 28). Cette épître fut donc écrite immédiatement avant le dernier voyage que saint Paul fit de la Grèce à Jérusalem (Act., xx, 3). Elle fut certainement aussi écrite à Corinthe. Cela se démontre par deux circonstances : parmi ceux dont l'Apôtre envoie les salutations (xvi, 23), nous trouvons le corinthien (I Cor., i, 14) Caius, hôte de saint Paul, puis Éraste, trésorier de la ville (voy. II Tim., iv, 20 ; Act., xix, 22) ; en second lieu, Phœbe, qui demeurait à Cenchrée, l'un des ports de Corinthe, est chargée de remettre cette

épître[1]. — Saint Paul, qui retournait à Jérusalem par terre, se trouvait déjà à Pâques dans la ville de Philippes; il avait donc écrit son épître au commencement de mars de l'an 58.

II. — C'est une tradition incontestée que l'épître aux Romains est l'œuvre de saint Paul. Les plus anciens Pères la citent sous ce titre[2]; et nous en trouvons déjà des citations certaines chez les disciples des Apôtres, saint Polycarpe et saint Clément de Rome[3], sans parler des anciens hérétiques qui, comme Basilides, Valentin, etc., s'appuyèrent fréquemment sur elle.

III. — L'intégrité de son texte ne fut pas également maintenue partout. Dans les manuscrits marcionites, on omettait tout ce qui suit le chapitre XIV, 23. Dans d'autres, on omit seulement quelques versets de la fin (XVI, 25-27), qui se trouvaient aussi intercalés quelquefois après le chapitre (XIV, 23)[4]. Parmi les nombreuses hypothèses imaginées pour expliquer ces divergences, il y en a une qui se recommande par sa simplicité; c'est celle

[1] C'est ainsi que raisonnait Origène (*Explan. in Ep. ad Rom.* præf., t IV, p. 459 sq.). La même conclusion est tirée par Euthalius (Galland., *Bibl. PP.*, t. X, p. 263) et par un grand nombre de post-scriptum des manuscrits.

[2] Iren., *Adv. Hær.*, III, XVI, n. 3, n. 9. — Clem. Al., *Strom.*, III, c. IV, c. XI, etc. — Tertull., *de Coron.*, c. VI. Id., *C. Marc.*, V, 13. — Theophil., *ad Autol.*, III, 14.

[3] Polycarp., *Ad Phil.*, c. VI. Cf. Rom., XII, 17; XIV, 10. — Clem. Rom., *Ad Cor.*, I, c. XXXV. Cf. Rom., I, 29 sq. * — * On peut voir tous ces textes et d'autres encore réunis dans le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung zur geschichte des neutestamentlichen Canons*) p. 198 et suiv.

[4] Origen., *Explan. in Ep. ad Rom.*, XVI, 25. (Opp., t. IV, p. 687.)

qui les explique par l'usage suivi dans l'Église pour la lecture publique. La fin du chapitre XVI, ne contenant guère autre chose qu'une nomenclature de personnes inconnues, parut fournir trop peu de matière à l'homélie, et, pour cette raison, on la passait volontiers, comme le remarque saint Chrysostome [1]. Par suite, on aura pu omettre également le post-scriptum et la signature autographes de l'Apôtre (versets 25-27); ou bien, pour ne pas perdre cet appendice, on le mettait à la suite de ce qu'on avait conservé. Parfois aussi on l'insérait après le chapitre XIV, 23, par la raison que le chapitre XV, 33, se terminait déjà par une doxologie [2]. Du reste, on ne peut élever aucun doute raisonnable contre l'authenticité de cet appendice, ni en général contre le chapitre XVI.

§ XLIX.

L'ÉGLISE ROMAINE.

I. — Les Anciens faisaient remarquer, comme une chose exceptionnelle, que l'épître aux Romains est adressée à une église que saint Paul n'avait ni fondée,

[1] *In Ep. ad Rom.*, hom. XXXI, n. 1 : Πολλοὺς καὶ τῶν σφόδρα δοκούντων εἶναι σπουδαίων τοῦτο τῆς ἐπιστολῆς τὸ μέρος παρατρέχειν ἡγοῦμαι, ὡς περιττὸν καὶ οὐδὲν μέγα ἔχον... Ἐπειδὴ γὰρ ὀνομάτων ἐστὶ κατάλογος, οὐδὲν μέγα οἴονται ἐντεῦθεν κερδαίνειν, κ. τ. λ.

[2] Voy. Hug., *Einl.*, II, p. 397. — Reithmayr, *Comment. z. Romerbr.*, p. 786 sq. — De là vient que les lectionnaires surtout ont les versets en question à ladite place. Voy. Matthäi, *Pauli Epist. ad Rom.*, etc. *c. animadvers. crit.* (Rig., 1782), p. 107). — S. Chrysostome (*Hom.* XXVIII) et Théodoret citent la doxologie (finale) comme faisant suite au chapitre XIV, 23.

ni même vue. Ici, plus que pour aucune autre épître, il est nécessaire de bien connaître la position de l'auteur vis-à-vis de ceux auxquels il écrit.

Nous avons déjà dit quelque chose de l'origine de l'Église romaine, à l'occasion de l'évangile de saint Marc; nous devons compléter ces renseignements, dans la mesure nécessaire pour l'intelligence de l'épître qui nous occupe.

Une contestation entre Hyrcan et Aristobule fournit à Pompée, qui se trouvait en Orient, l'occasion de s'immiscer dans les affaires de la Judée. Pompée prit le parti d'Hyrcan, emporta d'assaut Jérusalem (63 av. J. C.), emmena à Rome un grand nombre de Juifs qui avaient échappé au massacre, et les fit vendre comme esclaves[1]. Mais, attachés obstinément à la Loi de leurs pères, ces esclaves étaient plutôt à charge qu'utiles à leurs maîtres; un grand nombre d'entre eux furent donc mis en liberté, et allèrent s'établir dans un quartier particulier de la ville, au delà du Tibre[2]. Cette colonie s'accrut avec rapidité par les nouvelles recrues qui arrivaient d'Orient. Non-seulement elle bâtit une Synagogue, mais bientôt elle acquit une influence qui parut dangereuse au point de vue politique[3] et, bien plus encore, au point de vue religieux. Le Judaïsme, en effet, attira fortement un

[1] Flav. Jos., *Antiq.*, XIV, 3, n. 1; 4, n. 4 sq.
[2] Philo, *Legat. ad Caium* (ed. Hœschel, p. 785). C'est là qu'on voit les nombreux priviléges dont ils jouissaient sous Auguste.
[3] Cicero, *Orat. pro Flacco*, c. XXVIII.

bon nombre d'âmes. La Synagogue était fréquentée surtout par des femmes; mais, parmi les hommes même, il y eut tant de prosélytes[1], que, sous Tibère (19 ans après Jésus-Christ), on songea sérieusement à prendre des mesures, pour arrêter les progrès du Judaïsme à Rome et en Italie[2]. Mais il était trop tard; l'élément étranger était pour toujours implanté dans la population. A Rome, peut-être plus encore qu'ailleurs, on partageait les espérances du peuple d'Israël; et, lorsque les messagers du Christ arrivèrent, bien des Romains reçurent l'annonce du royaume de Dieu comme une chose depuis longtemps attendue.

II. — Les Anciens n'ont jamais eu de doutes sur la question de savoir qui, le premier, annonça l'Évangile à Rome. Les Actes des Apôtres et la présente épître montrent d'abord que la fondation de l'Église romaine n'appartient pas à saint Paul. Cette Église, en effet, était déjà formée, quand l'Apôtre y intervint, et, dans toute son épître, il n'exprime pas la moindre prétention à en être fondateur. Aucun des ouvriers évangéliques qui travaillaient à Rome, et qu'il nomme à la fin de sa lettre, ne paraît avoir été envoyé par lui. Il est

[1] Voy. Philon, *Legat. ad Cai.*, l. c. La cour impériale renfermait beaucoup de σεβόμενοι, et Juvénal se moquait ainsi de ces Romains judaïsants (Sat. XIV, 96) :

> Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
> Nihil præter nubes et cœli numen adorant;
> Nec distare putant humana carne suillam
> Qua pater abstinuit, mox et præputia ponunt.

[2] Tacite, *Annal.*, II, 85. Cf. Jos., *Antiq.*, XVIII, 3, n. 5. Les escroqueries effrontées de quelques zélateurs juifs fournirent la première raison pour les exiler.

du moins extrêmement douteux qu'aucun de ses collaborateurs, Andronicus, ou Urbanus (xvi, 7, 9), par exemple, pût revendiquer l'honneur d'avoir fondé l'Église romaine. Dans les passages où saint Paul les nomme, on ne voit nullement qu'il leur attribue le mérite d'avoir fait cette fondation; il ne dit pas même qu'ils eussent rendu des services spéciaux à l'Église romaine.

Il y aurait encore moins lieu d'attribuer l'origine de cette Église aux Juifs de Rome qui furent témoins du miracle de la Pentecôte (Act., ii, 10). Aucun document n'appuierait cette hypothèse. Il est seulement possible que, parmi ces Juifs, quelques-uns se soient convertis, et qu'ils aient remporté à Rome les premiers germes de la foi.

III. — Quittons le domaine des conjectures arbitraires et interrogeons l'histoire authentique.

Les Anciens n'ont connu qu'un seul homme qu'on pût appeler proprement[1] fondateur de l'Église romaine, c'est saint Pierre, qui, dès le temps de Claude, porta l'Évangile à Rome[2]. D'après de vénérables autorités

[1] Dans un sens large, les Anciens nomment toutefois simultanément S. Pierre et S. Paul comme les fondateurs de l'Église romaine. Voy. S. Ignace (*Ad Roman.*, c. iv); S. Denys de Corinthe (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25); S. Irénée (*Adv. Hær.*, III, i, n. 1; iii, n. 2); Proclus (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 25). Mais, lorsque S. Denys de Corinthe attribue la fondation (φυτεία) des églises de Corinthe et de Rome à S. Paul et à S. Pierre, cela signifie sûrement que saint Paul fonda l'église de Corinthe, comme saint Pierre celle de Rome. Il est notoire, en effet, que S. Pierre ne contribua nullement à la fondation de l'église de Corinthe.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 14. — Théodoret dit de même expressément

des temps apostoliques, Eusèbe rapporte ce fait au commencement du règne de Claude[1]; et saint Jérôme, s'exprimant d'une manière plus précise, indique la seconde année de cet empereur[2]. Nous avons montré que le livre des Actes (XII, 1 sqq.) ne contredit pas cette donnée[3]. La critique avait longtemps contesté les détails donnés par Eusèbe sur ce premier voyage de saint Pierre à Rome; mais leur exactitude a été récemment confirmée d'une manière éclatante par le témoignage des *Philosophumena*[4].

IV. — Clément d'Alexandrie parle tout à fait comme saint Paul (XVI, 19) de la ferveur des chrétiens de Rome[5].

(*Comm. in Rom.*, I, 11 : ..... ἐπειδὴ πρῶτος αὐτοῖς (sc. ante Paulum) ὁ μέγας Πέτρος τὴν εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν προσήνεγκεν.

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, II, 14-17.— Id. *Chron.* ad ann. Chr. 42. — Cf. Oros., *Hist.*, VII, 6 : Exordio regni Claudii Petrus Apostolus... Romam venit et salutarem cunctis fidem fideli verbo docuit:.. Itaque exinde Christiani Romæ esse cœperunt.

[2] *De Vir. ill.*, c. I : Simon Petrus... secundo Claudii anno ad expugnandum Simonem magum Romam pergit, etc. Cf. Euseb., *Hist. eccl.*, I, 15.

[3] Voyez ci-dessus, p. 161 et p. 52, en noto. Cf. Foggin., *de D. Petri itinere Rom.* (Flor. 1741), p. 88 sq.

[4] Dans cet ouvrage, publié récemment par M. E. Miller (Oxford, 1851) sous ce titre : *Origenis Philosophumena*, il est dit (l. VI, p. 176) : οὗτος ὁ Σίμων πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ μαγείαις, ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη, καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς πράξεσι γέγραπται, ὕστερον ἀπευδοκήσας ταῦτα, ἐπεχείρησεν ἕως καὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημήσας, ἀντέπεσε τοῖς ἀποστόλοις· πρὸς ὃν πολλὰ Πέτρος ἀντικατέστη μαγείαις πλανῶντα πολλοὺς κ. τ. λ. Quoi qu'on puisse dire contre la correction du texte, il confirme évidemment le récit d'Eusèbe*. — * La plupart des critiques allemands attribuent cet ouvrage à saint Hippolyte. Cette opinion conjecturale a été combattue avec force par M. l'abbé Cruice. Voyez ses *Études sur les Philosophumena*, son *Histoire de l'Église de Rome*, et la nouvelle édition qu'il vient de publier du texte des *Philosophumena*.

[5] Euseb., *Hist. eccl.*, II, 15.

Il est vraisemblable que, là comme ailleurs, la majorité des nouveaux chrétiens se composait de païens convertis. Les Juifs de Rome avaient probablement contre le christianisme les mêmes préjugés que les Juifs des autres pays; et ceux auxquels saint Pierre apporta l'Évangile n'étaient pas sans doute bien meilleurs que ceux auxquels saint Paul s'adressa plus tard (Act., xxviii, 25-29). Il y a donc apparence que, dès le commencement, ils furent en minorité dans l'Église romaine. Mais, quand ils n'eussent point repoussé l'Évangile à Rome avec autant d'obstination qu'à Corinthe ou à Thessalonique, il serait certain du moins qu'ils ne formèrent pas longtemps la majorité dans l'Église de Rome. Leur esprit inquiet, qui éclatait alors en révoltes continuelles, par suite des espérances qu'ils fondaient sur le règne d'un Messie terrestre, porta Claude à les bannir tous de Rome (Act. xviii, 2)[1]. L'Église romaine fut ainsi privée d'une partie de ses membres; et, quoique les exilés aient pu bientôt après revenir à Rome, sous certaines conditions[2], la liaison entre l'Église et la Synagogue fut rompue dès lors. Douze ans plus tard, en effet, les principaux Juifs de Rome ne connaissaient guère, touchant la « secte » chrétienne, que la rumeur générale répandue parmi les Juifs (Act., xxviii, 22). Bien qu'une partie de l'Église romaine se composât de Juifs convertis, comme on le voit par l'é-

[1] Sueton., *Vita Claud.*, c. xxv : Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Romà expulit. — Cf. Foggin., *de D. Petri itin. Rom.*, p. 112 sq.

[2] Dion Cass., *Hist.*, LX, 6.

pître qui nous occupe, la majorité des Juifs à Rome, comme ailleurs, avait donc cédé l'héritage des promesses divines aux élus de la Gentilité.

V. — On ne sait pas combien de temps dura la première prédication de saint Pierre à Rome. Il est vraisemblable que cet Apôtre quitta cette ville, quand parut l'édit de Claude (vers l'an 49), pour retourner en Palestine. Des ouvriers apostoliques, tels qu'Andronicus, Urbanus et d'autres membres de l'Église primitive de Jérusalem, continuèrent l'œuvre commencée; par leurs soins, la foi prit un tel essor, qu'on en parlait avec admiration dans toutes les églises de l'univers (I, 8).

§ L.

OCCASION ET BUT DE L'ÉPITRE AUX ROMAINS.

I. — Ce que nous venons de dire nous importait d'autant plus que la Critique et l'Exégèse se sont efforcées de jeter de l'ombre sur les commencements de l'Église romaine, et sur l'épître qui nous occupe. On s'est demandé pourquoi saint Paul écrivit à une église qu'il n'avait pas fondée. C'est Pierre, l'Apôtre des circoncis*, qui était le fondateur de l'Église romaine, et d'autres hommes d'origine judaïque y continuaient son œuvre. On a conclu de là que les Romains avaient reçu d'abord l'Évangile avec un mélange de judaïsme, et

* On peut voir, au XVe chapitre des Actes, combien il s'en faut que saint Pierre voulût être exclusivement l'apôtre des circoncis.

que saint Paul crut devoir leur adresser une lettre, sans y être invité, uniquement dans l'intention d'épurer leur foi.

Mais toutes ces hypothèses sont entièrement gratuites. Nous connaissons historiquement l'occasion de la dispute relative aux observances légales; nous savons ce que saint Pierre pensait des prétentions des judaïsants, et ce que, par suite, il dut enseigner à Rome; et, quant aux hommes d'origine juive qui enseignaient dans cette ville, saint Paul ne donne pas le plus léger indice d'un soupçon touchant leur doctrine. Il les salue tous (xvi, 3 sqq.) comme lui étant unis spirituellement. Son langage proteste même directement (xvi, 17-19) contre l'intention qu'on voudrait lui prêter. Il reconnaît, en effet (Cf. i, 8), que les Romains ont reçu la vraie doctrine; et la seule prière qu'il leur adresse, c'est de ne pas se laisser séduire par des suggestions étrangères[1]. Il sait que les Romains « abondent en science et qu'ils sont très-capables de s'instruire les uns les autres (xv, 14); » enfin il croit si peu à l'urgence de son intervention, qu'il cherche même à l'excuser.

II. — Une autre supposition a été faite par quelques anciens Pères latins. Ils avaient cru que l'Église romaine, comme d'autres Églises, était divisée en deux partis, et que l'Apôtre était intervenu pour ramener à une juste mesure leurs prétentions respectives[2].

[1] S. Ignace d'Antioche (*Ep. ad Rom.*) parle tout à fait dans le sens de S. Paul (Rom., xv, 14), lorsqu'il loue les Romains d'être ἀποδιυλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος.

[2] Hieron., *Comm. in Ep. ad Gal.*, II (t. IV, p. 284) : « ... Epistolam,

Outre la forme antithétique sous laquelle l'Apôtre apprécie le Judaïsme et le Christianisme dans son épître, ils pensaient trouver une preuve de cette conjecture dans ce que l'Apôtre dit au chapitre XIV (1 sqq.).

Mais les partisans de cette hypothèse supposent à tort que les Juifs convertis étaient nombreux à Rome, et que, loin d'être d'accord avec saint Pierre, ils suivaient une direction qu'il condamnait (Act., XV, 7). De plus, ils restreignent et méconnaissent le but de l'épître aux Romains. Enfin ils exagèrent la portée du passage où saint Paul exhorte les Romains à se supporter mutuellement dans les petites choses. Ce n'est pas là que se trouve la clef nécessaire pour entrer dans les profondeurs dogmatiques de cette épître. Il règne dans tout ce passage, dont l'importance n'est que secondaire, un ton si vague et si général, qu'on ne saurait juger si l'Apôtre connaissait, dans l'Église romaine, des dissidences réelles sur l'usage des viandes pures et impures, la célébration du sabbat, etc., ou s'il

quæ ad Romanos scripta est, ad eos esse dictatam, qui ex Judæis Gentibusque crediderant; et hoc egisse Paulum, ut neuter populus offenderetur : quo scilicet suum utraque plebs privilegium possideret, ut nec Gentiles circumciderentur, nec circumcisi adducerent præputium. » — S. Augustin s'exprime d'une manière plus décidée (*Expos. in Ep. ad Gal.*, T. II, P. II, p. 493) : « In epistolà ad Romanos... contentionem ipsam dirimit litemque componit, quæ inter eos qui ex Judæis et eos qui ex Gentilibus crediderant orta erat, cùm illi tamquam ex meritis operum Legis sibi redditum Evangelii præmium arbitrarentur,... illi contra Judæis se præferre gestirent tamquam interfectoribus Domini, » etc. Cf. *Expos. inchoat.*, ibid., p. 925. — Chez certains modernes, par exemple, Estius, A. Calmet. etc., cette dispute est peinte d'une façon presque dramatique.

les supposait seulement, d'après l'analogie de ce qui arrivait dans d'autres églises. Quoi qu'il en soit, une remarque de ce genre n'aurait jamais dû servir de base, pour apprécier tout l'ensemble de l'épître.

III. — Les Pères grecs ont beaucoup mieux défini l'objet de cette épître et sa tendance générale. Saint Chrysostome surtout en explique très-bien les pensées fondamentales.

Saint Paul, dit-il, avait un double but en l'écrivant : d'abord d'*instruire les Romains;* en second lieu, *de les préparer à recevoir sa visite*[1]. C'est pour ces motifs, et nullement pour ramener les Romains à l'ordre, que saint Paul écrivit cette épître. Il le dit ailleurs lui-même. Il avait fini sa mission en Orient (xv, 23) et, se dirigeant vers l'Occident, il voulait passer quelque temps chez les Romains. Il n'avait pour but ni de leur apporter l'Évangile, ni de rectifier leurs idées sur l'Évangile ; mais il voulait remplir chez eux sa mission d'*Apôtre des Gentils*, dans la mesure où cela pouvait se faire encore (I, 11; xv, 15). Or cette épître devait lui servir d'introduction chez eux.

IV. — Ainsi le motif qui portait l'Apôtre à écrire cette épître et à visiter les Romains, c'était (il le dit plusieurs fois) le vif sentiment de sa vocation, qui le rendait débiteur envers tous les peuples, et, par suite, envers les Romains. Donnant comme motif de son voyage à Rome l'universalité de sa mission, il dut na-

[1] Chrysost., *Argum. in Ep. ad Rom.*, n. 2 (T. IX, p. 428).— Cf. Theodoret., *Interpret. in Rom.*, I, 11.

turellement choisir la matière de sa lettre à ce point de vue. En parlant du plein pouvoir que Dieu lui avait donné sur tous et pour tous, il supposait que tous avaient besoin de l'Évangile[1], et qu'il y avait pour tous nécessité de l'accueillir. Il devait donc constater la vraie position religieuse des Juifs et des Gentils, puis montrer que les uns et les autres avaient besoin du Christianisme, pour arriver au salut.

V. — A ce point de vue, on comprend sans peine le but, le plan et le contenu de cette épître.

Le but de saint Paul était d'affermir les Romains dans la foi[2], selon la mesure de grâce que Dieu lui avait accordée (I, 11). Il cherche pour cela à mettre bien en lumière les faits et les principes sur lesquels repose la révélation chrétienne, et les conditions requises pour l'accomplissement de ses promesses. Cette épître est donc une démonstration de l'Évangile à l'usage des fidèles, et sa tendance est principalement apologétique. La partie polémique n'est pas assez saillante pour qu'on soit autorisé à expliquer par elle la disposition de l'ensemble; continuellement subordonnée au but principal, elle ne sert qu'à détruire les prétentions erronées des Juifs et des Païens.

[1] Théodoret, *Argum. in Ep. ad Rom.* : Τοῦτο τοινῦν τὸ σωτήριον κήρυγμα Ῥωμαίοις γράφων ἀναγκαῖον δείκνυσι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι, λυσιτελὲς καὶ συμφέρον.

[2] Théodoret dit tout à fait justement (Rom., I, 11) : Καὶ ἐπειδὴ πρῶτος αὐτοῖς ὁ μέγας Πέτρος τὴν εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν προσήνεγκεν, ἀναγκαίως ἐπήγαγεν « εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς. » Οὐ γὰρ ἑτέραν ὑμῖν, φησί, διδασκαλίαν προσφέρειν, ἀλλὰ τὴν ἤδη προσενεχθεῖσαν βεβαιώσασθαι βούλομαι, καὶ τοῖς ἤδη φυτευθεῖσιν φυτοῖς τὴν ἄρδειαν προσενεγκεῖν.

VI. — Mais pourquoi saint Paul adressa-t-il une exposition de ce genre aux Romains plutôt qu'à d'autres?

Ce que nous avons dit l'explique assez.

Connaissant les vertus des Romains convertis, leur docilité (XVI, 19) et la pureté de leur foi, l'Apôtre des Gentils voulut contribuer à les affermir et à les mettre en garde contre les intrus hypocrites (XVI, 17) qu'il avait dû combattre en Orient. La renommée de l'état florissant où se trouvait déjà l'Église romaine et le désir de faire quelque chose d'utile à son perfectionnement le portèrent à écrire la lettre qui nous occupe.

Mais il dut être aussi déterminé par un autre motif. Il avait surtout à cœur (nous l'avons vu) d'implanter solidement le Christianisme dans les capitales, pour en faire les métropoles et les boulevards de l'empire du Christ. Éminemment destinée à devenir le guide et l'appui de toutes les églises, l'Église de Rome devait être, plus que toute autre, affermie dans l'esprit de l'Évangile d'une manière inébranlable[1].

§ LI.

CONTENU DE CETTE ÉPITRE. SON IMPORTANCE DOGMATIQUE.

I. — Beaucoup mieux coordonnée que toutes les autres, l'épître aux Romains se divise en deux parties, une partie théorétique, une partie pratique. La pre-

[1] August., *Ep.* CXCIV, n. 3, *ad Sixt.* (t. II, p. 717) : « De gratiæ maxime commendatione ad Romanos apostolica epistola loquitur, *ut inde se prædicatio ejus velut à capite orbis toto orbe diffunderet.* »

mière partie (ch. I-XI) contient la justification de la doctrine chrétienne; la seconde (ch. XII-XVI) développe des préceptes relatifs au perfectionnement de la vie chrétienne et à diverses circonstances de la situation où se trouvait alors l'Église romaine.

II. — L'épître aux Romains mérite la première place parmi les écrits didactiques. D'autres épîtres (par exemple, l'épître aux Éphésiens) entrent sans doute, sur des points particuliers, dans la profondeur des mystères divins; mais aucune ne développe aussi complétement l'ensemble de la doctrine chrétienne. Non content d'appuyer sur des principes incontestables la certitude du salut offert par Jésus-Christ, saint Paul fait entrer ses lecteurs dans l'intimité de leur conscience; il leur apprend à sentir leur infirmité, et leur fait désirer celui qui doit les délivrer du péché et de la mort.

Chez tous les peuples, on avait ressenti avec douleur le conflit incurable qui existait dans l'homme, sans que l'on connût positivement sa cause. Saint Paul soulève ici le voile qui couvrait le sombre abîme de notre misère morale; et, nous montrant cette misère dans toute sa grandeur, il nous fait comprendre qu'elle ne pouvait être guérie par des moyens humains. Il nous apprend à la fois ce qu'est la *nature*, ce qu'est la *grâce*, et comment celle-ci présuppose celle-là. Il nous donne l'idée de la vraie justice et de la manière dont elle se forme en nous; en un mot, il nous explique le grand fait de la Rédemption.

III. — L'exposition est à la hauteur du sujet, et l'Apôtre a résolu le difficile problème de donner en quelques pages l'esquisse d'une *préparation* et d'une *démonstration évangélique*.

Cette épître ne manque même pas de morceaux oratoires pleins de beautés. Saint Augustin y admirait particulièrement la transition du chapitre v (3 sqq.) et la magnifique conclusion du chapitre VIII (31-39). Ces deux passages suffiraient à prouver que saint Paul devenait parfois un maître en fait d'éloquence[1].

IV. — Mais la sublimité même du contenu a été cause qu'on a, de tout temps, abusé de cette épître. Comme elle n'a pas précisément pour but d'exposer certains dogmes évangéliques en particulier, mais plutôt de faire ressortir les idées qui servent à enchaîner intimement les dogmes; comme d'ailleurs les notions les plus importantes y sont développées d'une manière antithétique, les hérétiques de tous les siècles en ont abusé plus encore que de l'épître aux Galates. En exagérant et en séparant outre mesure les membres des antithèses, ou en les urgeant les uns contre les autres, ils ont imputé à l'Apôtre les pensées les plus contraires. Ainsi, les Valentiniens s'appuyaient sur cette épître pour nier le libre arbitre, tandis que les Pélagiens prétendaient y trouver leurs théories sur la liberté et sur les forces naturelles de l'homme. Les prédestinatiens l'invoquaient en faveur de la prédestination nécessitante, et

[1] August., *de Doctr. Christ.*, IV, 7.

les prétendus réformateurs du seizième siècle en faveur de leur système sur la déchéance de la nature et la justification[1]. L'Église a, dans son enseignement traditionnel, conservé le sens vrai de ce précieux écrit et gardé le milieu entre tous les excès. Les Pères ont rendu témoignage dans le même sens à la vérité par leurs nombreux commentaires.

§ LII.

CHRONOLOGIE DES ÉPITRES QUI DATENT DE LA CAPTIVITÉ DE SAINT PAUL A ROME.

I. — Les six épîtres qui restent furent écrites dans un temps où saint Paul était captif, pour le nom de Jésus-Christ. C'est ce qui ressort clairement de leur contenu. D'après l'opinion la plus ancienne et la plus commune, cette captivité est celle que saint Paul subit à Rome.

Deux de ces épîtres (la deuxième épître à Timothée et l'épître aux Philippiens) contiennent des indices tout à fait décisifs à cet égard. Les trois autres (l'épître aux Éphésiens, l'épître aux Colossiens et l'épître à Philémon) contiennent des indices presque aussi décisifs dans le même sens. Ainsi, par exemple, outre les passages où l'Apôtre parle de ses liens (Ephes., III, 1; Col., I, 24; IV, 18; Philem., 1, 10, etc.), il y a ceux où il parle encore de la faculté qu'il avait de continuer sa prédication avec ses collaborateurs (Ephes., VI, 20; Col., IV, 3, 11; Phil., 13), faculté qui ne lui fut accordée qu'à Rome. Une opinion plus moderne, s'éloignant de la tra-

[1] Voy. Reithmayr, *Comm. z. Römerbr.*, p. 367.

dition, prétend que ces épîtres furent composées, sinon toutes, au moins en partie, pendant la détention à Césarée; et, dans cette vue, elle s'efforce de contourner le sens de passages très-clairs (p. ex. Phil., I, 13; IV, 22, etc.); mais cette opinion n'a jamais réussi à gagner beaucoup de partisans[1].

II. — Il est plus important de s'arrêter sur un autre point controversé; je veux parler de l'ordre dans lequel furent écrites ces épîtres; car cet ordre a beaucoup d'influence sur leur explication historique.

D'après les Anciens, la dernière chronologiquement est la seconde épître à Timothée, qui fut composée peu de temps avant la mort de l'Apôtre. Des auteurs modernes lui assignent au contraire la première place, et prétendent qu'elle fut composée peu de temps après que l'Apôtre eut été amené à Rome. Il y a aussi divergence sur la date relative des autres épîtres.

Pour fixer quelque chose à cet égard, il faut considérer la situation où vivait le prisonnier, autant que nous pouvons la connaître. Dans les commencements, dit saint Luc (Act., XXVIII, 30-31), saint Paul jouissait de la faveur d'habiter une maison particulière, où il pouvait sans obstacle enseigner et voir ses nombreux amis. Deux ans se passèrent ainsi, avant que son procès fût instruit. Dans l'intervalle, l'Évangile faisait

[1] Elle a été défendue principalement par Dav. Schulz (*Stud. u. krit.*, 1829, p. 612 sq.), par Schott (*Isagog.*, p. 273), et Schneckenburger (*Beiträge*, etc., p. 144 sq.); mais ce dernier ne l'adoptait que pour l'épître aux Éphésiens. On peut regarder cette opinion comme généralement abandonnée aujourd'hui.

beaucoup de progrès à Rome; le prisonnier jouissait d'une grande considération dans la ville, et jusque dans le palais impérial; en un mot, les choses semblaient prendre une très-bonne tournure. Mais cette disposition favorable changea, dès que l'affaire fut portée sérieusement devant les tribunaux. Non-seulement l'Apôtre ne fut pas appuyé dans sa défense par ses amis, mais les plus intimes l'abandonnèrent tous, à l'exception d'un seul. Voilà le cours des événements, tel que les épîtres nous le représentent, et c'est cette donnée qui détermine l'ordre de ces épîtres. Nous placerons d'abord celles où l'Apôtre indique qu'il avait encore ses amis autour de lui, et où l'espoir d'une prochaine délivrance est exprimé; puis viendront celles où il parle de son procès comme devant être jugé prochainement, et enfin celles où il annonce que son procès est commencé.

Nous aurons ainsi, en première ligne, les épîtrès aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon, lesquelles furent écrites dans le même temps, et où l'Apôtre parle peu de la tournure de son affaire; vient ensuite l'épître aux Philippiens, où nous trouvons quelque chose de plus déterminé; et enfin la seconde épître à Timothée, où Paul nous donne des renseignements positifs sur son sort.

L'épître aux Hébreux doit être considérée à part.

IX. L'ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS.

§ LIII.

SA DESTINATION.

I. — Les Catholiques ont toujours connu cette épître sous le titre *aux Éphésiens*[1]. Saint Ignace martyr témoigne en effet que les Éphésiens avaient reçu une épître de saint Paul, et il ajoute que l'Apôtre ne leur avait écrit qu'avec éloges[2]. Saint Irénée, originaire de l'Asie Mineure comme saint Ignace, cite cette épître avec la même inscription[3]; tous les autres Pères constatent de même ce que Tertullien et plus tard saint Épiphane ont dit de l'accord universel touchant le titre de cette épître, qui occupait dans le Canon la cinquième place parmi les Épîtres de saint Paul.

II. — Néanmoins Marcion, dans son *Apostolicon*, donnait à cette épître le titre *ad Laodicenos*[4]; et saint Basile le Grand

[1] Cette tradition repose, suivant l'expression de Tertullien, « Ecclesiæ veritate. » *C. Marc.*, v, 17.

[2] *Ep. ad Eph.*, c. xii. — Polyc., *Ad Philipp.*, c. i : Εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων. Cf. *Eph.*, ii, 8.

[3] Iren., *Adv. Hær.*, V, 2, n. 3 : καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ, ὅτι μέλη ἐσμέν, κ. τ. λ. Cf. *Eph.*, v, 30. — Clément d'Alexandrie cite souvent cette épître, et dit bien *de qui* elle est (p. ex. *Cohort.*, c. ix, p. 69. *Strom.*, I, 28, p. 425); mais nulle part il ne dit *à qui* elle est adressée. Cette épître était aussi employée, comme œuvre de S. Paul, par les plus anciens hérétiques, comme Basilides, Valentin, etc.

[4] Tertull., *C. Marc.*, v, 11 : « Epistola, quam nos *ad Ephesios* præscriptam habemus, hæretici vero *ad Laodicenos.* » Cf. ibid., c. xvii. — S. Épiphane (*Hær.* XLII, n. 9) semble avoir pensé que Marcion, outre notre épître aux Éphésiens, avait une épître (apocryphe) aux Laodicéens.

nous apprend que les anciens manuscrits ne portaient pas les mots ἐν Ἐφέσῳ après τοῖς οὖσιν (I, 1)[1]. Cette omission dans les anciens manuscrits et le changement de titre fait par Marcion nous obligent de rechercher avec soin la destination primitive de cette épître.

III. — Si l'on met de côté l'adresse (I, 1) telle que nous la lisons maintenant, pour porter la recherche sur le reste de l'épître, on ne trouve aucun indice que cette épître ait été écrite à une église particulière. L'Apôtre commence (I, 3) en rendant grâces à Dieu, sous une forme très-générale; et, vers la fin (VI, 23), il bénit de même *les frères* d'une manière très-générale, qui ne semble pas indiquer une localité déterminée. De plus, l'Apôtre ne nomme personne dans la formule d'adresse; et il ne salue personne dans la conclusion, comme il a coutume de faire dans ses autres épîtres. Le milieu offre de même partout un ton assez général. Nulle part on n'y remarque une allusion à des relations personnelles, ou à une situation spéciale. L'Apôtre y parle exclusivement à des païens convertis; mais il y avait certainement des églises qui ne comptaient que peu, ou point de chrétiens d'origine judaïque; et l'épître pouvait très-bien avoir été adressée à l'une de ces églises. L'auteur parle à des païens dont il a appris la conversion par voie indirecte (I, 15. Cf. Col., I, 4, 8); il n'est pas certain d'être connu d'eux; seulement il suppose qu'ils auront pu entendre parler de sa mission spéciale près des Gentils (III, 1 sqq.); voilà pourquoi il espère

[1] *Contra Eunom.*, II, 19 (Opp., t. II, p. 254). Le Cod. Vat. porte aussi ἐν Ἐφέσῳ à la marge. S. Jérôme (*Comm. in Ep. ad Ephes.*, t. I) rapporte aussi les paroles de S. Basile; mais tous les deux ont puisé dans Origène (*ad Eph.*, I, 1; *Caten. gr. in Epp. Pauli*, ed. Cramer, Oxon., 1842), qui, à ce qu'il paraît, ne lisait pas non plus ἐν Ἐφέσῳ. L'interprétation contraire qu'on a essayée dans le *Tüb. Quartalschrift* (1852, p. 108 sq.) n'est pas soutenable.

que ces Chrétiens recevront docilement l'instruction qu'il leur envoie[1].

Ainsi l'épître aux Éphésiens fut adressée aux païens convertis des provinces orientales, parmi lesquels un grand nombre n'avait pas vu saint Paul (Col., II, 1); en d'autres termes, c'est une *encyclique*, destinée non-seulement à Éphèse, mais au cercle des églises d'Asie, que l'Asiatique Tychicus était chargé de visiter et de fortifier, par mandat et au nom de l'Apôtre.

IV. — Cette destination encyclique s'accorde aisément avec la désignation d'une localité principale; ces deux choses même s'éclaircissent et se confirment. L'épître qui nous occupe n'étant pas destinée seulement à l'église d'Éphèse, Tychycus la donna aussi à d'autres églises placées dans des circonstances semblables; il n'est donc pas étonnant qu'il existât, comme l'atteste saint Basile, des manuscrits anciens, où cette épître n'avait aucune désignation de localité. Soit que l'écrit original portât ἐν Ἐφέσῳ après τοῖς οὖσιν, et que, dans des copies faites sur cet original, on eût laissé le nom du lieu en blanc; soit que, dans l'original même, on se fût abstenu de désigner une localité particulière, l'ancienne omission de ἐν Ἐφέσῳ s'explique bien, et confirme l'appréciation que nous avons donnée du caractère de cette épître.

V. — L'adresse aux Éphésiens ne contredit pas la destina-

[1] Les Grecs trouvaient dans cette épître quelque chose d'insolite, en ce que S. Paul y parlait à ses lecteurs comme à des inconnus. Sévérien supposait que S. Jean avait d'abord converti les Éphésiens. Théodore de Mopsueste le blâme, il est vrai, de cette supposition; mais il ne sait rien de mieux que de faire remonter cette épître à une époque plus ancienne (*Caten. gr. in Ep. ad Ephes.*, ed. Cramer, p. 97, 122). Théodoret mentionne et rectifie cette supposition (*Argum. in Ep. ad Ephes. et Interpr. in Eph.*, I, 15). Euthalius (*Gall. Bibl.*, t. X, p. 287. Cf. *Synops. S. Script. ap. Athan.*) : Ταύτην ἀποστέλλει ἀπὸ Ῥώμης οὔπω μὲν ἑωρακὼς αὐτούς, ἀκούσας δὲ περὶ αὐτῶν. — S. Chrysostome et S. Jérôme passent la question sous silence.

tion plus générale de cette épître. Tandis que des Pères et des manuscrits avant saint Basile omettaient les mots ἐν Ἐφέσῳ, on n'en conservait pas moins cette adresse aux Éphésiens. Soit que la désignation locale eût manqué dans le texte primitif (ce qui est peu probable), soit qu'on l'eût supprimée dans des copies subséquentes, pour les raisons que nous avons dites, toujours est-il que le souvenir de l'église qui reçut la première cette épître fut traditionnellement conservé dans le titre. Et cela se conçoit très-bien : métropole de l'Asie Mineure, Éphèse était la plus grande et la plus ancienne des églises à qui cette épître fut envoyée. C'est d'Éphèse que la semence de l'Évangile s'était propagée dans le voisinage; c'est par Éphèse aussi que durent passer les copies destinées aux églises du voisinage. Il était donc tout à fait dans l'ordre que cette épître continuât à porter le nom de la mère église.

VI. — Lorsque nous disons que l'épître *passa* par Éphèse avant d'arriver aux autres églises, nous ne voulons pas dire que l'église d'Éphèse l'ait seule reçue avec la mission de la propager. Tychicus en porta sans doute des copies à chacune des églises qu'il visita personnellement.

Dans l'épître aux Colossiens, écrite en même temps que cette épître aux Éphésiens, l'Apôtre recommande, vers la fin (Col. IV, 16), aux fidèles de Colosses de communiquer l'épître qu'il leur adresse aux Chrétiens de Laodicée, capitale de la Phrygie, et réciproquement de lire publiquement à Colosses l'épître que leur communiqueront les fidèles de Laodicée. Le sens de cette recommandation est très-controversé. Quelques-uns ont entendu par ces paroles : καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε, une lettre écrite de Laodicée, ou même par des Laodicéens[1]; d'autres ont cru qu'il s'agissait d'une épître aux

[1] Theodoret, *Interpr. in Col.*, IV, 16 : Ὁ δὲ θεῖος ἀπόστολος οὐκ ἔφη, καὶ τὴν πρὸς Λαοδικέας, ἀλλὰ τὴν ἐκ Λαοδικείας. Ἐγεγράφεισαν (?) γὰρ πρὸς αὐτὸν περί τινων

Laodicéens qu'on aurait perdue[1], et qu'on chercha de bonne heure à remplacer par une épître apocryphe[2]. On a même voulu y voir l'épître aux Hébreux et l'épître à Philémon. Nous ne devons pas nous arrêter à ces hypothèses, et nous n'avons à choisir qu'entre deux suppositions : ou il existait une épître spéciale de saint Paul avec ce titre, laquelle se perdit bientôt sans retour; ou nous possédons l'épître en question dans un de nos écrits canoniques, et alors le choix ne sera pas douteux; ce ne peut être que notre épître aux Éphésiens.

Étudions un peu les circonstances. L'église de Colosses était, comme celle de Laodicée, principalement composée de païens convertis, qui n'avaient point connu personnellement saint Paul (Col., II, 1). La préoccupation des mêmes besoins se révèle dans l'épître aux Colossiens et dans l'épître aux Éphésiens; ces deux écrits ont une longue série de propositions et d'idées parallèles, qui montrent leur grande affinité; l'épître aux Colossiens complète formellement l'épître aux Éphésiens, dans sa partie dogmatique; et réciproquement, la partie pratique de l'épître aux Colossiens est éclairée par l'épître aux Éphésiens. Si l'on considère en outre que l'épître aux Éphésiens est une encyclique, et que les deux épîtres ont été composées en même temps, il sera difficile de ne pas être persuadé que l'épître aux Éphésiens est précisément l'écrit envoyé par saint Paul aux églises de Phry-

ἔγραψαν. Εἰκὸς δὲ αὐτοὺς ἢ τὰ ἐν Κολοσσαῖς γενόμενα αἰτιάσασθαι ἢ τὰ αὐτὰ τούτοις νενοσηκέναι. — S. Chrysostome (*Hom.* XII, n. 1, *in Ep. ad Col.*) paraît être plutôt de l'opinion contraire.

[1] C'est l'opinion de S. Grégoire le Grand, de Bellarmin, et, de nos jours, de Harless, *Comm. über d. Ephesierbrief.* (1835). *Einl.*, p. LII.

[2] Déjà le fragment de Muratori dit : « Fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine fictæ ad hæresin Marcionis. » — Hieron., *De Vir. ill.*, c. V : « Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur. » — Cf. Theodoret, *Interpr. in Col.*, IV, 16. — Cette épître apocryphe se trouve chez Fabric., *Cod. apocryph. N. T.*, vol. II, p. 583.

gie, et qu'il recommande aux Colossiens d'emprunter à l'église de Laodicée.

Mais, dit-on, si cette épitre avait dû se répandre par Éphèse, pourquoi saint Paul l'a-t-il qualifiée τὴν ἐκ Λαοδικείας, et recommande-t-il de l'emprunter à cette dernière ville? Ou bien encore, pourquoi Tychicus, qui en déposa des copies en différents lieux, n'en déposa-t-il pas une aussi à Colosses? — La réponse à cette difficulté ne nous semble pas embarrassante. La distribution des copies se faisait sans doute d'après les ordres de l'auteur et l'itinéraire tracé à Tychicus. Si ce dernier reçut l'ordre de visiter plusieurs provinces, pour y fortifier les fidèles, il est naturel de penser qu'il laissa des copies dans les églises principales, comme à Éphèse pour l'Ionie, à Laodicée pour la Phrygie. Mais il est naturel aussi qu'étant chargé de remettre aux Colossiens une lettre spécialement écrite pour eux, il ait omis de leur donner une copie de la lettre aux Éphésiens; d'autant plus que l'Apôtre avait expréssément ordonné un échange mutuel d'épîtres entre les deux églises voisines. C'est ainsi que s'explique l'expression : καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας κ. τ. λ. (Col., IV, 16). L'Apôtre ne recommande pas aux Colossiens d'emprunter aux Laodicéens une épitre écrite spécialement à ces derniers; il leur dit de lire une épître « qui doit leur venir de Laodicée, » et qui leur est aussi destinée. Il aurait sans doute parlé moins vaguement, si l'épitre en question eût été spécialement adressée aux Laodicéens. Il s'agissait donc apparemment d'une lettre sans désignation locale unique, ou d'une encyclique. Nous en avons une dernière preuve dans une circonstance qu'on a parfois tournée en objection[1], à savoir que saint Paul recommande aux Colossiens de saluer les fidèles de Laodicée (Col., IV, 15). S'il avait écrit spécialement aux Laodicéens, et qu'il leur eût envoyé sa lettre

[1] Voyez Harless, *Comment.*, etc. *Einleitung*, p. XL.

en même temps que l'épître aux Colossiens, on ne voit pas pourquoi il recommanderait ainsi aux Colossiens de les saluer de sa part. Mais, dans le cas contraire, cela était naturel. Une encyclique, n'étant destinée à aucune église en particulier, ne devait pas contenir de salutations spéciales. Si l'épître envoyée aux Laodicéens (Col., IV, 16) était une encyclique, on comprend donc aisément que saint Paul, écrivant à une église voisine, profite de l'occasion pour faire transmettre ses salutations aux chrétiens de Laodicée.

VII. — La falsification du titre de notre épître par Marcion témoigne encore dans le même sens. Cet hérétique, sans doute, voulut se montrer critique diligent[1], ou esprit fort, en attaquant ainsi un titre adopté par l'Église; mais nous comprenons comment il osa mettre *ad Laodicenos* au lieu de *ad Ephesios*, l'épître ayant dû aller au delà d'Éphèse jusqu'aux églises de Phrygie. Tertullien, du reste, après avoir défendu le titre catholique, ajoute avec beaucoup de raison : « Nihil autem de titulis interest, cùm ad omnes Apostolus scripserit, dùm ad quosdam. »

§ LIV.

MOTIF ET BUT DE CETTE ÉPITRE.

I. — Si l'épître aux Éphésiens est une encyclique, il n'y a plus lieu de demander quelles sont les circonstances locales qui l'ont provoquée. A moins de vouloir, par des suppositions gratuites, en obscurcir l'intelligence, il ne reste donc rien de mieux à faire que de considérer son origine à ce point de vue général. Son texte même nous met sur cette voie. On n'y trouve

[1] « Diligentissimus explorator. » Tertull. *C. Marc.*, v, 17.

aucune trace indiquant qu'elle ait été faite pour une occasion spéciale.

L'Apôtre fut principalement sans doute déterminé à l'écrire par l'idée qu'il avait de sa mission spéciale (III, 2 sqq.) près des Gentils. Déjà il était en proie à de pénibles pressentiments, lorsqu'il quitta la sphère de son activité en Orient (Act., XX, 31); et la conservation des jeunes églises qui s'y étaient ramifiées le préoccupait chaque jour davantage pendant sa captivité. D'une part, en effet, ses chaînes l'empêchaient de visiter ces églises; d'autre part, les dangers qu'il avait pressentis s'accumulaient et s'aggravaient dans cette partie du troupeau de Jésus-Christ.

II. — C'était, comme nous l'avons dit, le Judaïsme qui menaçait principalement la foi dans ces provinces de l'Asie Mineure. Les judaïsants ne savaient nulle part se soumettre simplement à l'Évangile. L'idée héréditaire qu'ils s'étaient faite de la théocratie et de la législation mosaïques ne leur permettait pas d'accepter pleinement le nouvel ordre de choses, et ils persistaient à ne pas croire l'ancien abrogé. Non-seulement ils ne savaient pas s'élever à l'idée véritable du règne du Christ, mais ils s'efforçaient partout de gagner à leur syncrétisme les païens convertis. Nous avons vu comment ils agissaient chez les Galates. Ailleurs, ils séduisaient les néophytes d'origine païenne par les charmes d'un Gnosticisme confus, mais brillant.

C'étaient principalement les menées de ces séducteurs (Col., II, 8) qui inquiétaient l'Apôtre captif, et qui

le décidèrent à écrire cette encyclique. Il est vrai que ce motif n'y est pas nettement exprimé ; mais il se montre partout à l'arrière-plan. L'épître adressée en même temps aux Colossiens se prononce plus clairement à cet égard, et ce que l'Apôtre y dit (Col., II, 1 sqq. Comp. Eph., III, 1 sq.) de sa sollicitude pour des églises de l'Asie Mineure qui lui étaient en partie inconnues, peut s'appliquer à l'épître présente née de la même disposition et dirigée vers le même but[1].

III. — L'Apôtre se proposait donc, dans l'épître qui nous occupe, de discréditer les rêveries spécieuses à l'aide desquelles les prôneurs du Judaïsme gnostique et idéaliste cherchaient à éblouir les néophytes. Pour cela, il montrait dans le Christianisme la plus haute révélation de Dieu, le moyen de salut le plus complet, le principe de la délivrance universelle, la source de la justification, de la sanctification et de la béatitude souveraine, ouverte à tous les peuples.

IV. — Cette épître, du reste, est moins une exposition dogmatique qu'une exhortation par laquelle l'Apôtre, comme dans l'épître aux Hébreux, engage ses lecteurs à pénétrer toujours plus profondément dans le grand mystère de Jésus-Christ. Seulement il facilite la compréhension de ce mystère par les aperçus qu'il mêle à son exhortation.

[1] Mar. Victorinus l'avait bien compris. Cf. *Comm. in Ep. ad Eph.*, l. I. (*Collect. nov.*, vol. III, P. II, p. 87).

§ LV.

PLAN DE CETTE ÉPITRE. SON IMPORTANCE.

I. — Dans la première partie, qui est surtout dogmatique (chap. I-III), l'Apôtre développe le plan divin du salut des hommes, surtout en ce qui concerne les Gentils. Dans la seconde partie (IV-VI), il donne des préceptes moraux destinés à procurer l'application du principe chrétien aux différentes circonstances de la vie.

II. — Plusieurs Pères ont exprimé une vive et juste admiration pour la profondeur mystérieuse de cette épître[1], quoiqu'ils n'aient pas toujours réussi à découvrir toute la richesse des enseignements qu'elle contient.

L'Épître aux Éphésiens, pour être pleinement comprise, doit être comparée avec l'Épître aux Hébreux. Ces deux épîtres présentent le Christianisme comme le seul moyen de salut, et le défendent victorieusement contre les prétentions des judaïsants ; mais l'épître aux Hébreux s'adresse spécialement aux chrétiens d'origine judaïque, et se place à leur point de vue, pour les détacher du Mosaïsme abrogé par la Nouvelle Alliance, tandis que l'épître aux Éphésiens s'adresse surtout aux chrétiens d'origine païenne, pour les prémunir contre le syncrétisme judaïque. Ces deux épîtres réunies for-

[1] Chrysost., *Comm. in Eph. Argum.* (t. XI, p. 2). — Hieron., *Comm. in Eph. Præf.* (t. IV, p. 321).

ment une apologie étendue et variée du Christianisme, et nos apologistes y trouveraient beaucoup d'aperçus lumineux, qu'on n'a pas encore mis à profit autant qu'ils le méritent. Les doctrines contenues dans les trois premiers chapitres, chaque jour expliquées et rappelées par l'Église, servirent à fortifier chez les fidèles sortis du Paganisme l'esprit de l'Évangile.

X. L'ÉPITRE AUX COLOSSIENS.

§ LVI.

LES ÉGLISES DE PHRYGIE.

I. — Parmi les provinces d'Asie Mineure où la lumière de l'Évangile se répandit de bonne heure, saint Luc nomme la Phrygie[1]. On distinguait deux Phrygies, une grande et une petite. La première, qui nous occupe spécialement ici, contenait, dans une plaine fertile arrosée par le Méandre, trois grandes villes placées en triangle, non loin l'une de l'autre, savoir : Laodicée, Colosses et Hiérapolis. Laodicée, capitale de cette province qui fut dans la suite appelée *Phrygia Pacatiana*, était située dans l'angle sud-ouest. Cette ville était devenue, dans les derniers temps, une place de commerce très-importante; plusieurs princes avaient contribué à son embellissement, et, du temps de Strabon, elle surpassait toutes les autres villes de Phrygie en étendue et en splendeur[2]. Au

[1] Sur la situation géographique de la Phrygie, ses subdivisions et ses habitants, voyez Böhmer, *Isagog. in Ep. ad Coloss.* (Berolin. 1836), p. 1 sq.

[2] Strabon, *Geogr.*, c. XII, p. 866. Antiochus III surtout avait beaucoup

nord-ouest se trouvait Hiérapolis, célèbre autrefois comme siége principal du culte de Cybèle. Colosses enfin, ou, comme les anciens manuscrits portaient souvent, Colasses, non loin de l'endroit où le Lycus se jette dans le Méandre, était, du temps de Xénophon, dans un état très-florissant par le nombre et la richesse de ses habitants[1]. Sous les Séleucides, qui favorisaient Laodicée, cette ville commença à déchoir ; mais elle perdit encore bien plus de son importance sous les Romains. Au temps de Jésus-Christ, elle n'était connue de Strabon que comme πόλισμα[2]. Sous Néron (l'an 64), un tremblement de terre ravagea ces trois villes[3]. Laodicée se releva bientôt de ses ruines, par ses propres ressources[4]; mais Colosses perdit graduellement toute son importance. Au douzième siècle, elle perdit même son nom et prit celui de Χῶναι, à cause du gouffre dans lequel le Lycus s'enfonce sous terre[5].

II. — Lorsque saint Paul, après le concile de Jérusalem, eut fait une visite aux églises qu'il avait fondées dans le haut pays de l'Asie Mineure, il alla avec Timothée et Silvanus vers l'Occident, en Phrygie, et monta ensuite dans le pays des Galates (Act., xvi, 6). Mais saint Luc n'indique pas quels furent ses travaux d'alors; les Actes des Apôtres (xviii, 23) nous prouvent seulement que ce voyage ne dut pas être infructueux : car, après sa troisième excursion d'Antioche,

fait pour cette ville, qui s'appelait d'abord Diospolis, et à laquelle il donna son nouveau nom, en l'honneur de son épouse.

[1] Xenoph., *Anab.*, I, 6. Hérodote aussi (*Hist.*, vii, 30) appelle Colosses sur le Lycus πόλιν μεγάλην. — Cf. Plin., *Hist. nat.*, v, 32.

[2] Strabon, *Geogr.*, c. xii, p. 864.

[3] Euseb., *Chronic.* ad ann. D. 64. — Cf. Oros., *Hist.*, vii, 7. — Les tremblements de terre n'étaient pas rares en Phrygie, à cause de la nature volcanique du sol. Strabon, *Ibid.*, c. xii, p. 867.

[4] Tacite, *Annal.*, xiv, 27. Cet historien fait remonter la catastrophe de Laodicée à l'an 61.

[5] Theophyl.. *Comm. in Col.*, i, 2 : Κολοσσαὶ πόλις Φρυγίας, αὕτη ἡ λεγομένη νῦν Χῶναι.

Paul eut à visiter des frères en Galatie et en Phrygie, avant de se dévouer pour plus longtemps à la conversion des Ioniens. On ne voit d'ailleurs ni quelle extension il donna à sa prédication, ni dans quelle direction il parcourut le pays en ces deux occasions; la présente épître n'éclaircit rien à cet égard, et servirait plutôt à détruire les conjectures qu'on serait tenté de faire.

III· — Il serait naturel, en effet, de supposer qu'il prêcha dans les trois villes principales de la Phrygie. Mais l'épître qui nous occupe semble réfuter cette hypothèse, du moins pour ce qui regarde Laodicée et Colosses; car, en expliquant aux Colossiens la cause et le but de sa lettre, il dit : « *Je veux que vous sachiez quelle est ma sollicitude pour vous, aussi bien que pour les fidèles de Laodicée, et pour tous les autres qui ne m'ont jamais vu en personne* (II, 1). Tous les exégètes, à très-peu d'exceptions près[1], ont toujours compris que les Colossiens et les Laodicéens étaient inclus dans l'expression générale καί ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί, et que par conséquent saint Paul n'était pas le fondateur immédiat de ces églises[2]. On s'étonne moins, d'après cela, que l'Apôtre s'exprime en termes généraux, là où il aurait dû prendre un

[1] Celui qui fait principalement exception, c'est Théodoret, qui rejette l'explication ordinaire (*In Ep. ad Col. argum.*). L'explication qu'il propose serait acceptable si S Paul eût écrit : καὶ τῶν μὴ ἑωρακότων τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί, comme interprète Théodoret; mais elle ne se concilie pas avec les paroles du texte : καὶ ὅσοι κ. τ. λ.

[2] Chrysost., *Hom.* I, n. 1 *in Ep ad Col.* (t. XI, p. 323). — Euthal., *in Ep. ad Col. argum.* (ap. Gall. Bibl. vet. PP., t. X, p. 293). Presque tous les modernes pensent de même. — Le contexte justifie d'ailleurs ce sens; car S. Paul continue ainsi : ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν; par où il indique que les paroles précédentes (ὅσοι οὐχ ἑωράκασιν, κ. τ. λ.) sont la pensée principale; il donne en même temps indirectement le motif capital de sa sollicitude pour ceux dont il est ici question. D'autres indices encore montrent que S. Paul n'avait pas exercé sa charge apostolique au milieu des Colossiens. Car il juge à propos de leur apprendre que l'apostolat des Gentils lui avait été spécialement confié (Col., I, 23, 25).

autre langage, s'il y eût eu entre lui et les Colossiens des relations plus étroites[1].

IV. — Si l'on considère ensemble toutes les circonstances, on acquiert la conviction que saint Paul n'avait guère été en rapport avec ces églises de Phrygie que par des intermédiaires. Dans ses deux premiers voyages à travers ce pays, il s'arrêta sans doute peu de temps, parce que son plan l'attirait incontinent à Éphèse, et par conséquent il y fit peu de conquêtes. Soit qu'il se proposât de travailler à la conversion des Phrygiens en partant d'Éphèse; soit (ce qui est plus vraisemblable) qu'il eût pris avec lui des hommes de ce pays, pour les former et en faire les apôtres de leur patrie, il n'était pas encore connu personnellement dans les villes dont il s'agit, quand il écrivit aux Colossiens.

V. — Je dis qu'il n'était pas connu *personnellement;* mais il l'était par intermédiaire. Qu'il eût des disciples originaires de ces villes, nous en avons la preuve dans l'épître même qui nous occupe; il y est question, en effet, d'un homme qui avait prêché l'Évangile aux Colossiens; et cet homme, nommé Épaphras, était natif de Colosses (IV, 12). L'Apôtre l'appelle son collaborateur chéri, et nous dit qu'il s'était montré aux Colossiens comme un serviteur fidèle de Jésus-Christ. C'est par lui que les Colossiens avaient reçu l'Évangile (I, 6, 7). Son zèle apostolique s'était aussi étendu sur Laodicée et Hiérapolis; et, non content de les avoir converties à la foi, il cherchait à les y maintenir avec tout le soin

[1] Il prend un ton bien différent dans d'autres occasions semblables (p. ex. Gal., IV, 11 sq.; Philipp., II, 12, 16). Pour prouver que S. Paul connaissait les Colossiens, on a cité (ch. IV, 9 sq.), il est vrai, les nombreuses salutations envoyées par l'Apôtre de la part des personnes qui l'entouraient; mais, en y regardant de plus près, on se demande pourquoi l'Apôtre juge nécessaire de caractériser la plupart de ces personnes. Si nous exceptons Timothée (I, 1) et Onésime (IV, 9), il est probable que les personnes nommées ici n'étaient connues des Colossiens que par ouï-dire.

possible (IV, 13). Nul doute qu'il ne fût le disciple de l'Apôtre, qui se l'attacha ainsi qu'un autre Colossien, Philémon (Phil., 19), dans le cours de ses voyages en Phrygie, et, après l'avoir instruit, l'ordonna, puis l'envoya remplir le ministère de la parole dans son pays.

On ne peut pas déterminer plus exactement l'époque où se fit la fondation de ces trois églises. Cette fondation ne doit pas avoir précédé la mission d'Éphèse, racontée au XIXe chapitre des Actes; si, en effet, ces églises eussent été déjà fondées quand l'Apôtre fit en Phrygie la tournée apostolique dont il est parlé au XVIIIe chapitre des Actes (verset 23), elles auraient alors fait connaissance avec saint Paul, qui n'eût pas manqué de les visiter. Il semble donc que leur fondation eut lieu seulement à l'époque de la diffusion de l'Évangile dans la province d'Asie. D'après la manière dont il est parlé de Timothée dans l'épître aux Colossiens et dans l'épître à Philémon, il est assez naturel de conjecturer que c'est lui principalement qui avait fondé ces églises par mandat de l'Apôtre.

§ LVII.

ÉTAT DES CHOSES A COLOSSES ET A LAODICÉE.

I. — Comme nous l'avons dit au sujet de la précédente épître, et comme il est dit dans celle-ci (II, 1), l'Apôtre s'inquiétait vivement pour les églises d'Asie, et en particulier pour celles de Phrygie. Il souffrait de ne pouvoir pas visiter les églises qu'il avait fondées; mais il déplorait bien plus encore de ne pouvoir pas visiter celles qui avaient été établies par ses collaborateurs. Epaphras était venu le trouver à Rome et lui avait apporté des nouvelles sur les églises de Phrygie.

Il avait pu dire bien des choses consolantes sur la foi des Colossiens et leur active charité (I, 1-8). Mais il avait dû révéler aussi plus d'un péril. Quoique l'église de Colosses fût formée en très-grande majorité de Phrygiens (I, 25-27; II, 13-16), il s'y trouvait aussi des chrétiens sortis du Judaïsme[1]. Parmi ces derniers, plusieurs avaient cherché à se faire des partisans au moyen de leur prétendue philosophie (II, 8), et il paraît qu'ils avaient réussi[2]. La connaissance de la Loi dont ils faisaient parade, leur éloquence, leur air ascétique et mystique, favorisaient l'introduction de leurs doctrines parmi les Gentils novices dans ces matières, et surtout parmi les Phrygiens, qui avaient un penchant naturel pour les spéculations de ce genre. L'épître aux Colossiens donne assez de détails, pour que nous puissions nous faire une idée sommaire de cette théologie gnostique. Les judaïsants de Colosses, comme ceux dont nous avons parlé à l'occasion de l'épître précédente, prétendaient en général maintenir la Loi et les vieilles institutions hébraïques; mais ils avaient cela de particulier, qu'ils donnaient à leurs idées une forme théologique, ou, pour mieux dire, théosophique, et

[1] Le roi Antiochus III avait transplanté deux mille familles juives en Phrygie, afin de contenir les habitants enclins à la révolte. Cf. Flav. Jos., *Antiq.*, XII, 3, n. 4.

[2] Quelques-uns, comme Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 8, p. 771) et Tertullien (*de Præscr.*, c. VII), entendent ce passage (Col., II, 8) de la philosophie grecque. Ce n'est pas tout à fait sans raison, puisque les principes de la Gnose ont été empruntés à cette philosophie. — Voyez Böhmer, *Isagog.*, etc., p. 56, surtout p. 101 sq.

s'efforçaient de les rattacher soit à des principes nécessaires, soit à un système complet d'explication de l'Ancien Testament. Pour expliquer les relations de Dieu avec le monde, ils supposèrent une longue chaîne d'anneaux intermédiaires, et bâtirent un système d'angélologie très-compliqué, dont il a été question déjà (I Tim., I, 4; Tit., III, 9)[1]. Développant artificiellement le peu de notions que la révélation fournit à ce sujet, ils entassaient de vains rêves dans les lacunes, tantôt sous forme de traditions antiques, tantôt sous le couvert mystérieux d'une science occulte (I Tim., IV, 7; Tit., I, 14). La partie théorétique du système avait pour objet de faire connaître les noms, la hiérarchie, les occupations, les tendances caractéristiques et les influences diverses de ces Esprits[2]. Dans la partie pratique, on enseignait le culte qu'il convenait de leur rendre, etc. A cette doctrine mystique se joignait un ascétisme extérieur, qui se rattachait en grande partie aux observances rituelles des Juifs.

II. — On le voit, toute cette doctrine n'offrait que les rudiments grossiers de la science religieuse, et ses principes n'avaient aucune base solide (II, 8, 18). C'était une œuvre de fantaisie superstitieuse (II, 19, 23), sans appui dans la révélation et sans valeur intrinsèque.

[1] La théorie de l'émanation se retrouve dans tous les systèmes gnostiques cabalistiques. Voy. S. Irénée, *Adv. Hær.*, I, XXIII, n. 2 sq.; XXV, n. 1-3. — Voyez, pour plus de détails, Jellinek, *Beitr. zur Gesch. der Kabbala* (Leipz., 1852), p. 61 sq.

[2] Böhmer, *Isagog.*, p. 277 sq.

C'étaient là les dangers qui menaçaient les Colossiens, et ils pouvaient amener la ruine de leur église. L'Apôtre tâcha de prévenir ce malheur, en développant les dogmes opposés aux principes de la Gnose et les vérités propres à fortifier la foi dans les âmes fidèles.

III. — Il est probable que l'église de Colosses doit cette épître principalement à l'intervention d'Epaphras (IV, 13). Quoique adressée expressément aux Colossiens, cette épître était aussi destinée à être lue chez les Laodicéens (IV, 16), comme nous l'avons vu ; et même on peut penser que l'Apôtre l'avait aussi destinée aux fidèles d'Hiérapolis.

IV. — L'authenticité de l'épître aux Colossiens est garantie par le témoignage et la pratique de l'Église à toutes les époques. Saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien[1], etc., nous en font foi. Déjà, avant ces Pères, on trouve des citations de cette épître dans Théophile d'Antioche et Justin martyr[2]. Les objections élevées récemment contre cette tradition n'ont pas

[1] Iren., *Adv. Hær.*, V, XIV, n. 2 : Propter hoc Apostolus, in epistolâ quæ ad Colossenses, ait : *Et vos quum essetis*, etc. Cf. Col., I, 21. — Ibid., III, XIV, n. 1. Cf. Col., IV, 14. — Clem. Al., *Strom.*, VI, 8, p. 771: Ὡσαύτως ἄρα καὶ τοῖς ἐξ Ἑλλήνων ἐπιστρέφουσι Κολοσσαεῦσι (φησι)· « βλέπετε μή τις ὑμᾶς, » κ. τ. λ. Cf. Col., II, 8. — Id., *Strom.*, V, 10, p. 682. Cf. Col., I 9. — Tertull. *C. Marc.*, V, 19. — On trouvera encore d'autres témoignages primitifs dans le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons*), p. 207 et suiv.

[2] S. Justin a beaucoup cité un passage de cette épître (I, 15). Dans son *Dialogue contre Tryphon*, il appelle Jésus-Christ (c. LXXXIV) πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων, — (c. LXXXV) Πρωτότοκον πάσης κτίσεως, — (c. C) Πρωτότοκον μὲν Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. — Théophile d'Ant. (*Ad Autol.*, II, 22) : Τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησεν ὁ Θεὸς προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, κ. τ. λ.

trouvé d'écho et méritent à peine d'être mentionnées[1].

§ LVIII.

PLAN ET IMPORTANCE DE CETTE ÉPITRE.

I. — Cette épître, comme la précédente, contient une partie dogmatique et une partie pratique en forme d'exhortation. Dans la première partie, saint Paul procède tantôt par voie d'exposition, en expliquant ce qui concerne la personne de Jésus-Christ et l'œuvre de la rédemption, tantôt par voie de polémique, en réfutant les assertions du judaïsme gnostique. Dans la séconde partie, saint Paul fait ressortir l'importance du sacrement de Baptême, et en tire des conclusions pratiques, applicables aux différentes circonstances de la vie morale.

II. — Suivant la remarque de saint Chrysostome, l'épître aux Colossiens se distingue par une rare élévation de pensées. Les périls que la Gnose faisait courir à la foi des Colossiens engagèrent en effet saint Paul à exposer, dans cette épître, les dogmes fondamentaux du Christianisme, la divinité de Jésus-Christ, ses rapports avec l'univers, et la Rédemption accordée à tous les hommes. On retrouve donc ici, comme dans les épîtres aux Romains et aux Éphésiens, les dogmes que saint Jean a développés ensuite dans ses écrits, surtout dans le prologue de son évangile.

[1] Mayerhoff, *Der Br. an die Col. crit. geprüft.* Berl., 1838.

En comparant cette épître avec la précédente aux Éphésiens, on reconnaît que non-seulement elles contiennent de nombreux passages parallèles, mais qu'elles se complètent mutuellement. Lorsque, par exemple, l'épître aux Éphésiens parle du plan divin, d'après lequel Jésus-Christ ressuscité devait ramener à l'unité (ἀνακεφαλαιώσασθαι) toutes les sphères du monde supérieur et du monde inférieur, cela s'explique par d'autres vérités fondamentales développées dans l'épître aux Colossiens (I, 14-23). L'Apôtre a déposé là, en quelques versets, les éléments d'une véritable Philosophie du Christianisme.

Dans la partie pratique, les deux épîtres se correspondent également, de manière que les règles de conduite brièvement indiquées dans l'une se trouvent développées en détail dans l'autre[1]. C'est pourquoi l'Apôtre voulait que ces deux épîtres, qui se complétaient réciproquement, fussent lues en même temps.

XI. ÉPITRE A PHILÉMON.

§ LIX.

LA PERSONNE DE PHILÉMON. OCCASION, CONTENU, AUTHENTICITÉ DE CETTE ÉPITRE.

I. — Tychieus, outre la lettre qu'il apportait à l'église de Colosses, avait encore une lettre particulière adressée à Philémon, dans la même ville.

[1] Cf. Col., III, 18, 19; Eph., V, 23-33; Col., IV, 2; Eph., VI, 11 sqq.

Nous ne savons pas exactement quel était ce Philémon. Comme l'Apôtre le nomme son « collaborateur, » on peut supposer qu'il fut chargé du ministère de l'Évangile, après avoir été converti par saint Paul (verset 19). L'épître s'adresse en outre à la sœur Apphia, à Archippe, un *compagnon d'armes*, et à l'église qui était dans leur maison. Apphia était sans doute la femme de Philémon, et comme l'épître ne s'adresse qu'à une famille apparemment toute chrétienne, il semble qu'Archippe était le fils de Philémon, ou l'un de ses proches parents. Cet Archippe étant appelé συστρατιώτης, avait probablement une charge ecclésiastique dans sa ville (Cf. Col., IV, 17). Cette ville, selon l'opinion commune[1], n'était autre que Colosses même[2]. Au cinquième siècle, on montrait encore à Colosses la maison de Philémon[3].

II. — Onésime, esclave de Philémon, avait quitté son maître, par crainte d'un châtiment qu'il avait mérité, et s'était rendu à Rome auprès de saint Paul. Converti par l'Apôtre, il rendait beaucoup de services à son

[1] Cette opinion est fondée sur l'épître aux Colossiens (IV, 9), où Onésime est dit habitant de Colosses (σὺν Ὀνησίμῳ... ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν).

[2] C'est ce que pensaient S. Chrysostome et S. Jérôme (*Comm. in Ep. ad Phil.*, præf.). Ce dernier croit en outre qu'Archippe était évêque de Colosses. Ce dernier point, du reste, n'est pas généralement admis; car dans l'antiquité déjà on concluait de l'épître aux Colossiens (IV, 17) qu'Archippe était chef de l'église de Laodicée (Cf. Théodoret, *Interpr. in h. l.*). Dans les Constitutions apostoliques (VII, 46), il est dit aussi qu'Archippe était évêque de Laodicée, et Philémon évêque de Colosses. Voy. Wieseler, *Chronol. d. ap. Zeitalt.*, p. 450 sqq. Cette opinion ne manque pas de bonnes raisons.

[3] Théodoret, *Interpr. in Ep. ad Philem.*, argum.

père spirituel. Celui-ci l'eût donc volontiers gardé près de lui; mais, craignant de blesser les droits de son maître, il le renvoya avec Tychicus et une lettre destinée à obtenir pour lui le pardon, ou même, s'il se pouvait, l'affranchissement. — Onésime fut plus tard martyrisé à Rome[1].

III. — Cette lettre fut conservée avec l'épître aux Colossiens[2]. Quelques voix s'élevèrent en vain contre sa canonicité, objectant qu'elle ne regardait pas l'Église, mais une personne isolée, et qu'elle ne traitait pas d'affaires ecclésiastiques, mais seulement d'une affaire privée. On ne niait pas qu'elle fût authentique, mais on niait qu'elle pût avoir l'autorité d'un écrit inspiré et une place dans le Canon. Saint Jérôme a répondu suffisamment à ces objections[3]; saint Chrysostome a très-bien réfuté d'autres objections fondées sur l'insignifiance du contenu[4]. — Cette petite épître est éminemment instructive, en ce qu'elle montre comment le

[1] Euthal., *in Ep. ad Philem.* (ap. Galland. Bibl., t. X, p. 247).

[2] Tertull. *C. Marc.*, v, 21 : « Soli huic epistolæ brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Miror tamen, cùm ad unum hominem factas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusarit. — Origène ne parle pas autrement *Hom. in Jerem.*, XIX (t. III, p. 263) : Ὅπερ καὶ ὁ Παῦλος ἐπιστάμενος ἔλεγεν ἐν τῇ πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολῇ περὶ τοῦ Ὀνησίμου, κ. τ. λ. Il mentionne encore souvent cette épitre ailleurs. Elle ne manque dans aucune des listes canoniques[*]. — [*] Kirchhofer a réuni dans son manuel (*Quellensammlung*, etc., p. 205-207) les témoignages primitifs qui nous garantissent l'authenticité de cette épitre.

[3] Hieron., *Comment. in Ep. ad Philem.*, Prol. Voyez aussi une solide argumentation d'un auteur inconnu, dans le *Spicilegium Solesmense* de D. Pitra, t. I, p. 149-152.

[4] *Comm. in Ep. ad Philem.*, Argum. (t. XI, p. 772).

Christianisme savait modérer de justes ressentiments, et, tout en respectant les droits des maîtres, procurer aux esclaves les bienfaits d'une charité généreuse.

XII. L'ÉPITRE AUX PHILIPPIENS.

§ LX.

L'ÉGLISE DE PHILIPPES.

I. — L'église de Philippes est la première que saint Paul fonda sur le continent européen.

Cette ville, située sur une colline isolée de toutes parts, à l'endroit où le mont Hémus s'abaisse vers la mer, non loin du fleuve Strymon[1], faisait autrefois partie de la Thrace et s'appelait alors *Crénides*[2]. Philippe de Macédoine l'enleva à la Thrace (en 358 avant Jésus-Christ), l'agrandit, en fit une place frontière importante de la Μακεδονία ἐπίκτητος, et lui donna son nom de Philippi[3]. Elle dut sa prospérité principalement au travail productif des mines, et au voisinage du port de Néapolis fréquenté par les navigateurs venant d'Asie. Sous les Romains, la Macédoine fut divisée en quatre parties, et Philippes fit partie de la *Macedonia prima*, dont Amphipolis était la capitale. C'est près de Philippes que fut décidé, l'an 42 avant Jésus-Christ, le sort de la république romaine. Auguste l'éleva au rang de colonie romaine, la repeupla[4] et lui accorda le *jus italicum*. Les Actes des Apôtres (XVI, 12) lui donnent le titre honorifique de πρώτη πόλις[5].

[1] Appien., *de Bell. civ.*, IV, 105. — Lucain. *Pharsal.*, I, 679.
[2] Diodor. Sic., lib. XVI, c. IV. — Strabon, *Geog.*, VII, p. 511.
[3] Cf. Diodor. Sic., lib. XVI, III. — Appien., l. c.
[4] Dion Cass., lib. LI, c. IV.
[5] Selon Eckhel (*Doctrin. num. vett.*, P. I, vol. IV, c. VI.), ce nom n'est

Quoique Philippes fût une importante place de commerce, la population en était presque exclusivement païenne (Act., XVI, 21), et les Juifs, peu nombreux, n'y possédaient qu'une maison de prière (προσευχή)[1] située hors de la ville, près du fleuve (Act., XVI, 13). Cette circonstance, peu favorable d'abord à la prédication, aida ensuite à la diffusion de l'Évangile dans cette ville.

II. — Quand, par suite d'une vision, saint Paul se décida à passer d'Asie en Macédoine, il était accompagné de Silvanus, de Timothée et de Luc. Ne trouvant pas de synagogue à Philippes, ils cherchèrent à entrer en relation avec les Philippiens, qui venaient à la προσευχή les jours de sabbat. Leur première conquête fut une marchande de pourpre (Act., XVI, 14), qui reçut ensuite les messagers de Jésus-Christ dans sa maison; et il paraît que dès lors l'Évangile commença à faire des progrès à Philippes. D'abord même il ne trouva point d'opposition violente; mais un accident changea cet état de choses. Une jeune fille, possédée du démon, fatiguait sans cesse l'Apôtre et ses compagnons par ses exclamations flatteuses, lorsqu'ils allaient à la maison de prière. Saint Paul ayant chassé le démon qui la possédait, cet événement attira une vive attention sur

qu'un vain titre donné à des villes qui jouissaient de certains priviléges assez communs. — Voy. Hug, *Einl.*, II, p. 450.

[1] Cf. Reland., *Antiqq. sacr.* (Traj. Bat.), p. 379 sq. — S. Epiphane (*Hær.* LXXX, n. 1) nous en donne la description.

les prédicateurs étrangers. Saint Paul et Silvanus furent par suite arrêtés, accusés de propagande religieuse et mis en prison. Mais, pendant qu'ils priaient, un tremblement de terre ébranla la prison; le geôlier se convertit, et les deux prisonniers furent le lendemain congédiés honorablement (Act., xvi, 16 sqq.).

III. — Le nombre des premiers fidèles, dans l'église de Philippes, fut certainement considérable. Selon toute apparence, saint Luc, resté dans cette ville, continua l'œuvre commencée, tandis que saint Paul, avec ses autres compagnons, continua son voyage par Thessalonique, Beroæ et Corinthe. Les néophytes de Philippes témoignèrent leur reconnaissance pour la grâce reçue, en cherchant à seconder la propagation de la foi; et, dans cette vue, ils firent entre eux une collecte, dont ils envoyèrent les produits à saint Paul, d'abord à Thessalonique, puis à Corinthe (Phil., iv, 16. II Cor., xi, 8, 9). Cette preuve d'un généreux esprit de communauté (iv, 15) resserra plus étroitement les liens qui unissaient les Philippiens à saint Paul. L'Apôtre s'arrêtait souvent à Philippes dans le cours de ses voyages à travers la Macédoine; et il y célébra la fête de Pâques pour la dernière fois (Act., xx, 6), lorsque, se préparant à quitter sa sphère d'action primitive, il partit avec saint Luc pour la Palestine, où il fut mis dans les chaînes.

§ LXI.

ÉTAT DE L'ÉGLISE DE PHILIPPES. OCCASION ET BUT DE L'ÉPITRE AUX PHILIPPIENS.

I. — Tandis que l'Apôtre avait dû écrire à d'autres églises pour les prémunir ou même les réprimander, l'église de Philippes était dans un état très-satisfaisant. Les chrétiens y avaient beaucoup souffert pour la foi; mais ils avaient montré beaucoup de constance, et leur zèle pour la propagation de l'Évangile était un gage consolant pour l'avenir. En général, il n'y avait rien à leur reprocher; tout au plus pouvait-on souhaiter une concorde plus parfaite entre quelques membres de cette église (II, 2; IV, 2). Quant aux zélateurs judaïsants, contre lesquels l'Apôtre prémunit les Philippiens (III, 2 sqq.), il ne paraît pas qu'ils aient eu grand succès à Philippes. Paul, en effet, exprime seulement des appréhensions analogues à celles qu'il manifeste dans l'épître aux Romains (XVI, 17-19), et non des réprimandes comme celles qu'il adresse aux Galates ou aux Corinthiens. On ne voit nulle part qu'il éprouvât aucune inquiétude touchant l'état intérieur de l'église de Philippes[1]; le motif de son épître doit donc être cherché ailleurs.

II. — Ce fut un nouvel acte de charité des Philippiens qui donna occasion à cette épître. A peine sortis des circonstances critiques qu'ils durent traverser, ils

[1] S. Chrysostome l'a constaté : *Hom. I, in Ep. ad Philip*, n. 2.

s'étaient souvenus de l'Apôtre et de ses chaînes (IV, 10, 14); ils avaient fait une nouvelle collecte et la lui avaient envoyée par un membre distingué de leur clergé, Épaphrodite, que l'Apôtre appelle son collaborateur et son compagnon d'armes. Le prisonnier fut ému de ce présent, mais bien plus encore des sentiments généreux qu'il manifestait, et il envoya, par Épaphrodite, la présente épître (II, 25-30), destinée à exprimer aux Philippiens sa reconnaissance et les vœux qu'il formait pour eux, ainsi qu'à leur faire connaître la situation où il se trouvait[1].

L'épître est adressée à tous les fidèles de Philippes (I, 1). Il y règne néanmoins, plus que dans toute autre, un ton d'intimité. Elle abonde en chaudes effusions de cœur, en nouvelles personnelles, en douces exhortations et en paroles d'encouragement, comme cela devait être, d'après les touchantes relations qui existaient entre l'Apôtre et les Philippiens. Si l'on excepte quelques parties narratives, toute cette lettre est consacrée à l'exhortation. Deux fois seulement (II, 5-11, et III, 9-12), l'Apôtre a recours au dogme, pour appuyer ce qu'il dit.

§ LXII.

AUTHENTICITÉ DE CETTE ÉPITRE. EN QUEL LIEU ET A QUELLE ÉPOQUE ELLE FUT ÉCRITE.

I. — Il n'est pas besoin de nous arrêter longtemps à prouver que cette épître est authentique. La question

[1] Théodoret, *Comm. in Ep. ad Philipp.* argum.

est tranchée par la tradition unanime de l'antiquité. Nous en avons pour témoins, non-seulement saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, etc.[1]; mais une épître de saint Polycarpe à cette même église de Philippes[2]. Les preuves intrinsèques d'authenticité ont aussi une telle force, que la science peut se dispenser d'avoir égard aux objections de Baur[3].

II. — L'opinion générale des Anciens était que cette épître fut écrite à Rome; c'est aussi l'opinion des Modernes, à peu d'exceptions près; et nous ne croyons pas devoir nous arrêter davantage sur ce point. Mais, pour l'intelligence de l'épître, il est utile de déterminer l'époque de sa composition.

En examinant les indices qui se trouvent dans son texte, on voit qu'à cette époque le procès de saint Paul approchait de sa fin. L'Apôtre annonce une décision prochaine, et il espère qu'elle sera favorable (II, 23 sq.); mais son espoir ne repose que sur une conjecture, et

[1] Iren., *Adv. Hær.*, IV, XVIII, n. 4 : « Paulus Philippensibus ait : *Repletus sum*, etc. » Cf. Philip., IV, 18. — Ibid., V, XIII, n. 3. Cf. Philip., III, 20 sq. — Clem. Al. *Pædag.*, I, c. VI, p. 129. Cf. Philipp., III, 12-14. — *Strom.*, IV, c. XIII, p. 604. Cf. Philipp., I, 29-30; II, 20-21, etc. — Tertull., *de Resurr. carn.*, XXIII, XLVII. Id. *C. Marc.*, V, 20.

[2] *Ep. ad Philipp.*, c. III. On en trouve aussi des traces chez S. Ignace Mart., *Ep. ad Rom.*, c. VI. Cf. Philipp., I, 21 sq. *Ep. ad Philad.*, c. VIII. Cf. Phil., II, 3.° — ° On trouvera tous ces textes réunis, avec d'autres témoignages primitifs, dans Kirchhofer (*Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons*), p. 216 et suiv.

[3] Baur, *Christ. Theol. Zeitschr.* Tub., 1836, p. 196. Il en parle avec plus de détails dans son livre intitulé : *Paulus, d. Apost. J. Chr. ein Beitr. zur crit. Geschichte des Urchrist.*, Stuttg., 1845, p. 458–75. Lünemann lui a répondu dans son ouvrage intitulé : *Epist. Pauli ad Philipp.* Goett., 1847.

n'est pas de la certitude (I, 25). Il prévoit même que l'issue pourrait être toute contraire, et que son apostolat pourrait bien lui coûter la vie (I, 20; II, 17); et il prépare les Philippiens à cet événement. Deux fois il parle de la tâche de *défendre* l'Évangile, comme d'une chose qui l'occupe présentement (I, 7, 16). Il paraît qu'alors la procédure était activement poursuivie, mais qu'on ne pouvait pas encore prévoir son dénoûment (II, 23). — Tout cela indique un temps postérieur aux deux années dont parle saint Luc, et pendant lesquelles saint Paul annonçait l'Évangile dans une maison louée (Act., XXVIII, 30). Nous en avons encore pour preuve décisive un passage, où l'Apôtre dit que ses chaînes ont acquis, dans *tout le prétoire* (I, 13), un éclat qui rejaillit sur le Sauveur, pour l'amour duquel il est enchaîné; l'Apôtre ne parle point là simplement de la garde militaire (tirée du στρατόπεδον) qui veillait sur sa prison; il parle du palais impérial lui-même. Cela ressort du passage (IV, 22), où il transmet aux Philippiens, avec une joie visible (μάλιστα), les salutations des chrétiens qui faisaient partie de la maison de César (ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας). Il se trouvait donc alors en contact immédiat avec l'entourage de l'empereur, et jouissait du bonheur d'attirer plus d'attention sur la cause de Jésus-Christ. C'est là peut-être ce qui lui donnait de l'espérance, et en même temps des craintes pour l'avenir. S'il trouvait, en effet, dans ces relations, des motifs d'espérer sa délivrance, il voyait aussi des hommes qui lui portaient envie (I, 15,

17), et manœuvraient pour faire serrer ses chaînes. C'est de ce côté-là (on le voit dans le contexte) que saint Paul craignait pour sa position, et même pour sa vie. Quoi qu'il en soit, son procès était ouvert, et de brillantes protections lui faisaient espérer sa délivrance, à moins que l'envie n'amenât un dénoûment tout opposé.

XIII. DEUXIÈME ÉPITRE A TIMOTHÉE.

§ LXIII.

ÉPOQUE OU CETTE ÉPITRE FUT ÉCRITE.

I. — Nous n'avons pas à chercher longtemps en quel lieu fut écrite cette épître : elle-même se date de Rome. Ainsi, par exemple, l'Apôtre parle (I, 16, 17) d'Onésiphore, qui est venu d'Asie le chercher à Rome, et l'y a trouvé. — De tout temps l'opinion a été unanime sur ce point; nous pouvons donc passer outre.

Mais, sur l'*époque* où cette lettre fut écrite, les interprètes sont loin de s'accorder. Les critiques qui distinguent deux captivités de saint Paul à Rome ont soulevé la question de savoir à laquelle des deux il faut rattacher cette épître. Eusèbe[1] et les Anciens, la rapportant à la seconde captivité et s'appuyant sur le chapitre IV (vers. 8), la supposaient écrite très-peu de temps avant la mort de l'Apôtre; mais beaucoup de critiques mo-

[1] Euseb., *H. eccl.*, II, 22.

dernes, depuis Baronius[1], placent sa composition dans la première captivité de saint Paul à Rome.

II. — On voit dans cette lettre que la position de l'Apôtre était bien changée depuis les dernières épîtres. En écrivant l'épître aux Philippiens (I, 19 sq.), il envisageait encore son avenir avec incertitude; mais, quand il écrivit celle-ci, l'incertitude était en grande partie dissipée : l'audition des témoins avait eu lieu; l'Apôtre avait présenté une première défense, et le tribunal avait rendu une décision provisoire (IV, 14-18). Les relations du dehors s'étaient aussi modifiées d'une triste manière. L'Apôtre se voyait traité comme un malfaiteur (κακοῦργος); et, pour ne pas être compromis, tout le monde s'éloignait de lui, au moment critique, non-seulement ceux qui, par leur crédit, devaient lui venir en aide (I, 15 sqq.), mais les amis qui l'avaient entouré jusque-là, entre autres Demas, dont il avait envoyé les salutations aux Colossiens (IV, 14) et à Philémon (24), et qui le quitta par amour du monde. Deux amis seulement faisaient

[1] Baron., *Annal.* ad ann. D. 59, c. XIII. ..... « Satis ovidens est hanc, de quâ agimus, Pauli ad Timotheum scriptam epistolam, antè illam ad Philemonem et ad Philippenses, necnon ad Colossenses, esse datam; siquidem omnes illas scriptas esse constat post Timothei adventum Romam : quandoquidem in illis singulis unà cum Paulo in titulo inscribitur et Timotheus. Imo et ipsam haud multo post ejus Romam adventum esse scriptam intelligi facilè potest, nimirum statim post primam suam coram Nerone defensionem, cujus in eà meminit. » Baronius cherche ensuite quelques preuves à l'appui dans l'épitre, et rejette l'opinion traditionnelle. Cette opinion de Baronius a été adoptée par une longue série d'écrivains modernes qui ont cherché à l'étayer de toutes leurs forces. Hug est du nombre. *Einl.*, II, p. 415 sqq.

exception, saint Luc (IV, 8-11) et Onésiphore, auquel l'Apôtre fait un grand mérite de ce qu'il n'a pas craint de lui montrer publiquement sa fidélité par des visites et d'autres services (I, 16). Toutes ces circonstances déjà font voir que le procès avait pris une tournure menaçante; mais, de plus, l'Apôtre déclare expressément qu'il n'espère pas continuer sa carrière apostolique, et il regarde sa mort comme prochaine.

Ceux qui placent la composition de cette épître au temps d'une première captivité disent que l'Apôtre s'était d'abord beaucoup exagéré le danger, et que bientôt tout alla mieux, en sorte qu'il crut pouvoir annoncer aux Philippiens et aux Phrygiens sa prochaine délivrance, qui arriva effectivement.

Mais, dans les épîtres aux Philippiens et aux églises phrygiennes, l'Apôtre ne parle que de l'instruction de son procès; dans celle-ci, il parle de la procédure comme d'une chose terminée; — dans celles-là il n'exprime que des espérances fondées sur des indices favorables; dans celle-ci, il raconte et juge ce qui a été fait.

Cette dernière épître ne peut donc pas avoir été écrite, comme le veut Baronius, avant les épîtres aux Philippiens et aux églises d'Asie, au commencement de la détention de saint Paul à Rome; elle a dû être écrite après les deux années dont il est parlé à la fin des Actes (XXVIII, 30), et pendant lesquelles la situation n'avait point encore un caractère inquiétant. — Rien, du reste, ne force à placer sa rédaction dans l'année

même du martyre de saint Paul. L'Apôtre dit bien (IV, 6) : « Le temps de ma mort est proche; » mais ces expressions relatives ne tranchent point la question.

§ LXIV.

OCCASION, BUT ET CONTENU DE CETTE ÉPITRE.

I. — Le funeste revirement dont nous venons de parler s'opéra après que l'Apôtre eut envoyé Timothée de Rome à Philippes et en Asie Mineure (Phil., II, 19 sq.). Cela se voit encore dans les passages où saint Paul envoie à Timothée (IV, 21) les salutations des amis qu'il avait connus à Rome pendant son séjour en cette ville. Dans l'intervalle, les anciens ennemis de l'Apôtre avaient poursuivi l'accusation. Parmi les accusateurs, ou les témoins à charge, se distinguait surtout, par la violence de ses discours, un certain Alexandre d'Éphèse, ouvrier en cuivre (IV, 14, 15). Paul se trouvait dans une position très-pénible. Les Chrétiens d'Asie qui avaient été appelés pour rendre témoignage en sa faveur s'étaient retirés au moment décisif. Celui qui avait été la cause innocente de son arrestation à Jérusalem, Trophime d'Éphèse (Act., XX, 4; XXI, 29), étant tombé malade à Milet, était resté en cette ville[1]; enfin Éraste,

[1] La version donnée par Hug (Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα, Trophimum autem *reliquerunt* infirmum Mileti) n'est pas seulement admissible, au point de vue grammatical, elle est de plus conforme au contexte. On ne peut guère admettre que le verset 20 du chap. IV soit une note insérée en *post-scriptum*, pour rappeler le dernier voyage que l'Apôtre avait fait d'Orient en Occident; car Milet est nommé après Corinthe;

le trésorier de Corinthe, qui avait accompagné l'Apôtre en Asie (Act., XIX, 22), était resté à Corinthe (IV, 20) au lieu de venir. Lorsqu'il fallut se défendre, Paul se trouva donc seul et sans soutien (IV, 16). Il est vrai que, cette fois, l'Apôtre réussit encore à éloigner le danger, en ce sens que le jugement ne fut pas prononcé et que la procédure fut continuée[1]; mais il ne lui restait guère en perspective que la prison; tout espoir d'être acquitté et de reprendre les travaux de l'apostolat avait disparu.

II. — C'est cette péripétie qui amena la composition de l'épître qui nous occupe; nous en avons la preuve dans les expressions mêmes de l'Apôtre. Souffrant cruellement d'être seul, il désirait voir auprès de lui son fidèle Timothée; c'est pourquoi il lui recommande *de*

or ce devrait être le contraire. Si S. Paul eût voulu dire qu'Éraste *se sépara* de lui à Corinthe, il se fût exprimé autrement, peut-être comme au verset 16. En outre, on ne voit pas quel intérêt l'Apôtre aurait mis à insérer le verset 20 comme une note de voyage. Les Anciens y voyaient avec plus de raison l'intention d'exciter Timothée à se hâter; d'autres, que l'Apôtre attendait aussi, n'étant pas arrivés. (Théodoret, *in h. l.*). C'est ce qu'indique le verset suivant (IV, 21) : σπούδασον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν. — L'omission du sujet, qui pouvait être suppléé facilement d'après l'ensemble, n'est pas une objection suffisante pour rejeter cette version. — Le verset IV, 13, fournit des objections moins concluantes encore.

[1] Nous le concluons du verset IV, 16 : ἐν τῇ πρώτῃ ἀπολογίᾳ, dit l'Apôtre: il attendait donc encore d'autres audiences. — Ceux qui, avec Eusèbe (*Hist. eccl.*, II, 22), entendent le mot πρώτῃ d'un plaidoyer que l'Apôtre aurait prononcé pendant une première captivité, en 57, ou 58, n'ont pas remarqué combien il était peu vraisemblable que S. Paul, après un espace de *neuf* ou *dix* ans, après avoir derechef voyagé longtemps en Orient, fût venu apprendre à son plus intime disciple le succès de cette première défense. Nous regardons cette hypothèse comme tout à fait insoutenable, et nous admettrions plutôt avec Baronius que l'épître tout entière se rapporte à une époque antérieure.

venir, avec Marc, le trouver à Rome, aussi promptement qu'il pourra (I, 4; IV, 8,21). Tout le reste de l'épître se rattache à ce motif. Un grand nombre de ceux qui avaient embrassé la foi n'eurent pas le courage de venir témoigner en faveur de l'Apôtre, quand ils le virent traité comme un malfaiteur. Ils rougirent de l'Évangile, ou du moins ne voulurent pas paraître avoir rien de commun avec le prisonnier. La doctrine de l'Apôtre partagea le discrédit de sa personne, et l'influence des hérétiques en devint d'autant plus à craindre. C'était pour la religion un moment plein de dangers; et saint Paul dut tout faire, pour conserver des disciples fidèles comme Timothée, pour ranimer leur courage et continuer son œuvre par leur entremise. Le trésor de l'Évangile ne pouvait être sauvé que par la foi la plus ardente, par le dévouement le plus absolu à la cause sacrée. C'est pourquoi l'Apôtre, tournant ses regards vers Timothée, cherche à exciter son zèle et le presse de venir à Rome sans délai.

III. — Tout porte à supposer que Timothée était alors en Asie Mineure, probablement à Éphèse même; car c'est de cette ville qu'étaient l'hérétique Hymenæus (II, 17. Cf. I Tim., I, 20) et son sectateur Alexandre; là aussi était la maison d'Onésiphore (I, 16 sq.), pour laquelle l'Apôtre envoie des salutations (IV, 19); là enfin vivaient les pieux époux Priscille et Aquila (IV, 19. Cf. Act., XVIII, 26).

Théodoret prétend prouver par les paroles (IV, 12) : Τύχι-

κὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον, que Timothée ne se trouvait pas alors dans cette ville. — Mais ces paroles peuvent s'expliquer de deux manières : ou Tychicus était le porteur de la lettre, et l'Apôtre aura mis ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον au lieu de πρὸς σέ, parce que le messager avait encore d'autres commissions à faire en cette ville; ou l'épître fut portée par un autre que Tychicus, et l'Apôtre, en écrivant ces paroles, a voulu avertir Timothée que Tychicus était alors en route pour Éphèse. — Chacun de ces deux sens s'accorde avec la présence de Timothée à Éphèse; or il est important de maintenir cette donnée, parce qu'elle sert à l'intelligence de l'épître qui nous occupe.

IV. — Cette épître est surtout une exhortation[1]. Après avoir exprimé à Timothée le désir qu'il a de le revoir, l'Apôtre engage son disciple à raviver en lui la grâce de l'ordination, à conserver toujours courageusement le dépôt de l'Évangile, et à procurer la propagation de la foi. Il lui recommande de proclamer avec force la résurrection du Sauveur, d'éviter toute dispute de mots et toute innovation hérétique, et de s'attacher à ramener par la persuasion ceux qui sont égarés (I, 13; II, 26). Puis il annonce à Timothée qu'il aura bientôt à combattre des sectaires plus redoutables, et le conjure de remplir dignement alors sa vocation sublime (III-IV, 8). Après ces exhortations, Paul, sentant sa mort approcher, presse Timothée de venir le rejoindre le plus tôt possible.

V. — Nous avons établi déjà l'authenticité de cette épître, en même temps que celle de la première à Timothée[2]. Quelques gnostiques ne l'admettaient pas; quelques autres sectaires encore émirent des doutes à

[1] Théodoret, *Interp. in II Tim.* argum. — S. Chrysostome pense de même. *Hom.* I, *n.* 1, *in II Tim.*
[2] Voyez ci-dessus, p. 214, 215.

ce sujet[1]. Mais l'Église catholique n'a jamais hésité à la recevoir. Les témoignages des Pères en sa faveur sont tout aussi anciens que pour aucune autre épître de saint Paul[2]; et les doutes que certains critiques modernes ont formulés à cet égard ont été jugés depuis longtemps comme ils le méritaient.

VI. — Du reste, cette seconde épître est moins riche que la première, soit en thèses dogmatiques, soit en règles spéciales pour la conduite de l'Église. L'Apôtre avait ici un autre but et d'autres pensées. On peut considérer cette épître comme un testament, par lequel saint Paul recommanda le dépôt sacré de la foi à son fidèle disciple. Nulle part ailleurs la position de l'évêque vis-à-vis de la tradition apostolique n'est plus fortement déterminée et définie que dans cet écrit. La forme des doctrines salutaires (ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόν-

[1] Origen., *Comm. in Matth.*, T. xxxv, n. 117 (t. III, p. 916) : « Item quod ait : *Sicut Jamnes et Mambres restiterunt Moysi*, non invenitur in publicis Scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur *Jamnes et Mambres liber*. Undè ausi sunt quidam epistolam ad Timothæum repellere, quasi habentem in se textum alicujus secreti, sed non potuerunt. » — Cf. Hieron. *in Ep. ad Philem.*, præf.

[2] Iren., *Adv. Hær.*, III, III, n. 3 : Τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μέμνηται. Cf. II Tim., IV, 21. — It., III, XIV, n. 1. Cf. II Tim., IV, 9-11. — Clem. Alex., *Strom.*, IV, c. VII, p. 586 : Οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς πνεῦμα δουλείας... μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου, κ. τ. λ. τῷ Τιμοθέῳ γράφει. Cf. II Tim., I, 7, 8. — Tertull., *de Præscr.*, c. XXV : Hoc verbo usus est Paulus ad Timotheum... *bonum depositum custodi*, etc. Cf. II Tim., I, 14. Nous passons sous silence les allusions à cette épître contenues dans les écrits des Pères de l'époque apostolique, p. ex. Ignat. Mart. *ad Eph.*, c. II. Cf. II Tim., I, 16. — Pour plus de détails, voyez le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons*), p. 225-230.

των λόγων) est un fidéicommis, qui doit passer de main en main, et demeurer au-dessus de toute controverse. L'évêque, ou celui qui enseigne, reçoit ici l'injonction positive de ne jamais mettre, ni laisser mettre en discussion le dépôt qui lui a été confié. Pour lui comme pour l'Apôtre, la source de la persuasion, c'est l'autorité du divin Maître, conformément à cette parole : « Je sais à qui j'ai cru (I, 12 : οἶδα ᾧ πεπίστευκα). » Le point de vue auquel il doit se placer est fixé en ces termes (III, 14) : « Quant à vous, demeurez ferme dans ce qu'on vous a enseigné, et dont vous avez acquis la certitude, considérant celui qui vous a instruit (Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες). » Le système de la tradition catholique repose tout entier sur ces axiomes.

XIV. L'ÉPITRE AUX HÉBREUX.

§ LXV.

DESTINATION DE CETTE ÉPÎTRE.

L'épître aux Hébreux se distingue tellement des autres épîtres de saint Paul, que nous devons lui donner dans nos études une place à part. Cette place du reste est la même que lui assigne le Canon de l'Église.

I. — D'abord cette épître ne contient aucune formule d'adresse à une classe particulière de lecteurs. Cette formule est, à la vérité, suppléée par le titre *ad Hebræos*, que cette épître a porté toujours et partout dans

le Canon ; mais ce titre même ne fournit pas une indication bien définie. Dans l'idiome du Nouveau Testament, Ἑβραῖος signifie sans doute le juif qui a conservé la langue de sa nation (Act., vi, 1 ; II Cor., xi, 22), par opposition au juif helléniste, qui a adopté la langue des Gentils. Mais, dans l'usage postérieur de l'Église, ce nom désigna la nation tout entière[1]. Lorsque les Pères emploient le mot Ἑβραῖος, ils désignent constamment sous ce nom les Juifs en général, par opposition aux autres nations. En ce sens, on employait ce mot de préférence à celui de Ἰουδαῖος, qui, depuis saint Jean, ne servit guère qu'à désigner les Juifs non convertis. Au point de vue de l'Église, le titre de l'épître qui nous occupe signifie : « *Aux Hébreux* d'origine. » L'épître ne dit pas expressément qu'il s'agit d'Hébreux chrétiens, mais cela ressort de l'ensemble. Au fond, l'expression *ad Hebræos* a le même sens, à peu près, que la formule de saint Jacques (Jac., i, 1) : *Aux douze tribus* (ταῖς δώδεκα φυλαῖς). Mais où demeuraient les Hébreux que l'Apôtre avait en vue ? Quelle langue parlaient-ils ? et quelles étaient leurs relations ? Ce titre ne le dit pas.

II. Le contenu de l'épître ne jette pas beaucoup plus de lumière sur ces questions. L'auteur ne s'adresse pas à une église, ni même à un cercle défini d'églises ; il

[1] Sur le sens du mot Ἑβραῖος dans l'Ancien Testament, voyez Welte, *Einl. in das A. T.* Th. I, p. 51. — Eusèbe (*Hist. eccl.*, III, 4) s'exprime ainsi au sujet de la première épître de S. Pierre : ἣν τοῖς ἐξ Ἑβραίων οὖσιν ἐν διασπορᾷ... γράφει. Et S. Chrysostome (*Comm. in Act. App.*, vi, 1) : Οὗτοι γὰρ ἑλληνιστὶ διελέγοντο, Ἑβραῖοι ὄντες ; (t. IX, p. 111).

s'occupe des chrétiens-hébreux en général. Cela ne veut pas dire que l'épître n'eût aucune destination locale; l'Apôtre semble au contraire avoir en vue un état de choses particulier; il parle à plusieurs reprises (XIII, 7, 17, 24) des pasteurs de l'Église (ἡγούμενοι), et s'intéresse vivement à ce qui concerne les assemblées ecclésiastiques (x, 25; XIII, 17). Mais il en parle toujours en termes généraux; en sorte qu'il résulte de là peu de données, pour fixer la localité.

III. — Le caractère de l'épître considérée dans son ensemble paraît fournir une indication plus positive. La manière dont l'auteur qualifie son écrit (λόγος παρακλήσεως, XIII, 22), montre qu'il avait moins en vue d'instruire que de consoler, d'encourager, et de fortifier. Nous voyons par là comment l'Apôtre considérait la situation de ceux à qui il s'adressait.

Ils possédaient depuis longtemps les éléments du Christianisme, et, en raison du temps écoulé depuis leur conversion, ils auraient dû être capables d'enseigner les autres (v, 12 sq.). A une époque antérieure, ils avaient été fort zélés pour la foi et très-occupés de bonnes œuvres; ils avaient même fait de grands sacrifices (x, 32 sqq.). Mais cette belle ardeur était refroidie; la foi commençait à perdre chez eux son empire (II, 3; x, 35; XII, 1 sqq.); et ils marchaient ainsi à leur ruine spirituelle. Ce triste état résultait d'une grande désolation, où se trouvaient ces fidèles. Ils avaient enduré force tribulations et subissaient encore des épreuves inquiétantes, qui les tenaient en dehors de

l'union établie entre les autres églises. Leur courage était brisé; « ils laissaient tomber leurs bras, et fléchir leurs genoux; » ils étaient près de laisser échapper la grâce du salut, qui leur avait déjà tant coûté.

IV.—Où trouverons-nous, à cette époque, des chrétiens hébreux éprouvés et désolés comme ceux que nous dépeint cette épître? La pensée se tourne de suite et naturellement vers la Palestine. Là seulement on trouvait de grandes églises chrétiennes composées d'Hébreux parlant encore leur langue nationale. Les fidèles de Palestine étaient depuis longtemps convertis à l'Évangile, et avaient précédé tous les autres (v, 12). A peine *illuminés*, ils eurent à soutenir de rudes tribulations, des outrages publics, le pillage de leurs biens (x, 32 sq. Cf. Act., VIII, 1; XXVI, 10 sq.); c'est au milieu d'eux que saint Étienne et les deux saints Jacques moururent pour la foi. Il est vrai que, partout où l'Évangile s'établissait, les tribulations commençaient promptement (I Petr., v, 9); mais ce n'est guère qu'en Palestine qu'on peut chercher, à l'époque où fut écrite l'épître aux Hébreux, des persécutions violentes, comme celles dont il est parlé au chapitre x (32 sqq.). Les chrétiens de la Palestine avaient donné par là un illustre exemple à leurs frères des autres contrées (I Thess., II, 14, 15).

L'auteur de l'épître supplie (XIII, 22) ceux auxquels il s'adresse de prendre sa lettre en bonne part, et de remarquer sa brièveté. Le pied sur lequel l'Apôtre se trouvait vis-à-vis de ces fidèles l'empêchait donc de

prendre le ton de l'autorité ; d'après leurs dispositions connues, il pouvait même craindre que sa lettre ne fût pas agréée. — Où trouver des dispositions pareilles à l'égard de saint Paul, auteur de cette épître d'après la tradition? Ne sera-ce pas là où existaient les plus fortes antipathies contre lui?

L'épître s'étend avec complaisance sur la disposition du sanctuaire national des Hébreux, sur la signification de leur culte, sur leur sacerdoce, etc. — Tout cela convient parfaitement à un pays où le souvenir du culte antique était encore vivant, et continuait d'être en grande vénération. Nous savons, en effet, par le livre des Actes, qu'en Palestine des milliers d'hommes convertis à la foi de Jésus-Christ continuèrent à montrer un zèle ardent pour la Loi (Act., xxi, 20), tandis que les Juifs dispersés dans les autres régions abandonnaient d'ordinaire, au moment de leur conversion, tous les usages judaïques. — D'autres indices, que nous montrerons bientôt, mènent logiquement à la même conclusion. Nous ne voulons pas nier pourtant que l'épître ne contienne beaucoup de choses qui peuvent convenir à d'autres églises qu'à celles de la Palestine, et nous ne sommes pas étonnés, d'après cela, qu'on l'ait crue adressée, dans les directions les plus divergentes, aux Hébreux d'Alexandrie et de Léontopolis en Égypte, d'Antioche en Syrie, de la Galatie et de la Macédoine, de la Phrygie et même de l'Espagne[1].

[1] On trouvera chez Bleek (*Comm. zum Br. an die Hebr.*, Berl., 1828, 1er vol., p. 42-55) la critique de ces différentes opinions.

Mais on devra convenir que les indices réunis ne se rapportent à aucune autre localité aussi complétement qu'à la Palestine, indiquée par le titre canonique, comme par la tradition[1].

§ LXVI.

SITUATION DES CHRÉTIENS HÉBREUX. OCCASION ET BUT DE CETTE ÉPÎTRE.

I. — Pour bien comprendre cette épître, unique en son genre, il est nécessaire de nous rendre compte des circonstances extérieures et des dispositions d'esprit où étaient alors les chrétiens de Palestine.

Le ton de cette épître mérite d'abord d'être remarqué. Quoique le langage y devienne souvent chaleureux, pénétrant et plein d'émotion, l'auteur n'y prend jamais que les formes de la prière et de l'avertissement. Partout on y remarque un accent de respect inspiré par le souvenir d'anciens mérites et une indulgence délicate pour les faiblesses du lecteur. Nulle part l'écrivain ne prend le ton d'un docteur; lorsqu'il veut amener quelque enseignement, il suppose d'ordinaire ses lecteurs déjà instruits, et laisse parler les faits dogmatiques ou l'Écriture sainte. En même temps, il recherche soigneusement les erreurs qui peuvent avoir besoin d'être redressées; il saisit tout ce qui peut lui donner prise, dans la conscience des chrétiens auxquels il s'adresse. Toute cette lettre tend avec force à un même

[1] Voyez Bleek, l. c., p. 28-42. — Hug, *Einl.*, II, p. 452.

but, à dissiper les tentations auxquels étaient exposés les chrétiens d'origine hébraïque. Ces tentations étaient en partie intérieures, en partie extérieures.

II. — Pour ne pas assombrir le tableau outre mesure, montrons d'abord le beau côté de la situation où se trouvaient ces chrétiens.

Ils avaient reçu la Parole évangélique de la bouche même du Seigneur; ils s'étaient convertis sous l'influence de nombreux miracles; ils avaient été favorisés de grâces surnaturelles extraordinaires (II, 3, 4); la foi qu'ils possédaient depuis longtemps (V, 12) avait porté en eux de dignes fruits, et ils avaient exercé la charité au nom de Jésus-Christ (VI, 10). De plus, le dépôt de la foi était demeuré chez eux dans sa pureté primitive. L'Apôtre les prémunit, il est vrai (XIII, 9), contre toutes sortes de doctrines étrangères; mais ils n'avaient pas encore ouvert l'oreille à ces séductions. Le premier fond de leur foi était demeuré intact. C'est sur ce fond que l'Apôtre s'appuie, dans les avertissements qu'il leur donne.

III. — Voyons maintenant leur situation extérieure.

Les Juifs qui reconnaissaient Jésus pour le Christ, Fils de Dieu, se mettaient par là en opposition avec le gros de leur nation. Cette nation, il est vrai, était alors divisée en un grand nombre de partis religieux; mais le Christianisme ne pouvait pas être regardé du même œil que ces partis, parce qu'il renversait toutes les espérances de ce peuple ambitieux. Les Juifs convertis s'attiraient donc la haine de leurs compatriotes; et cette

haine était d'autant plus vive, que les savants et les prêtres, c'est-à-dire les autorités principales, la fomentaient à l'envi. Les chrétiens-hébreux, il est vrai, ne voulaient pas rompre extérieurement le lien religieux qui les rattachait à l'ancienne théocratie; ils se contentaient de célébrer les mystères particuliers de leur foi et de leur culte dans des assemblées particulières (ἐπισυναγωγαί, x, 25); mais les chefs de la nation comprenaient trop bien la tendance de ces nouvelles assemblées, et plusieurs fois ils voulurent les détruire par la force. Diverses causes, et principalement l'intervention des autorités romaines, les empêchèrent de réussir; mais la situation des chrétiens n'en était pas moins en général extrêmement pénible, et leurs tribulations se multiplièrent, à mesure que le peuple juif s'avança vers sa ruine.

IV. — Tandis que cette chrétienté avait ainsi à subir les attaques du dehors, elle subissait à l'intérieur des crises non moins dangereuses. Comme nous l'avons dit, les fidèles n'y voulaient nullement rompre la communauté religieuse avec leur nation. Les Apôtres mêmes avaient continué de fréquenter le temple de Jérusalem aux heures de la prière, quoiqu'ils réunissent aussi les chrétiens dans des assemblées particulières (Act., II, 46; III, 11; V, 12, etc.), et les Hébreux convertis observaient scrupuleusement toutes les prescriptions de l'ancienne Loi, qui n'avaient été abolies par aucun décret positif. L'exemple du Sauveur et des Apôtres sanctionnait à leurs yeux cette conduite. Aussi furent-

ils profondément blessés, lorsqu'ils apprirent qu'en dehors de la Palestine, des chrétiens d'origine hébraïque, notamment ceux qui avaient été convertis par saint Paul, abandonnaient les pratiques légales, dès qu'ils avaient embrassé l'Évangile (Act., XXI, 21), et vivaient extérieurement sur le même pied que les païens convertis. Dès ce moment, ils montrèrent un zèle outré pour la Loi mosaïque, et, manquant d'une instruction suffisante, ils mirent leur foi dans le plus grand danger. A mesure que leur zèle s'enflammait pour l'ancienne légalité religieuse et leur suggérait des arguments contre son abrogation, on vit en effet s'obscurcir en eux l'intelligence de l'ordre nouveau institué par Jésus-Christ. Plus ils s'échauffaient par la contradiction, plus leur attachement à la lettre de l'ancienne Loi devint rigide, plus aussi l'amour qu'ils avaient eu d'abord pour l'Église et pour l'Évangile perdit son ardeur et sa force. L'esprit chrétien se refroidit, les assemblées ecclésiastiques furent moins fréquentées, et l'obéissance aux chefs de l'Église alla diminuant. A l'élan primitif succéda une période de tiédeur et de *réserve* (ὑποστολή, X, 39), qui paralysa tout progrès, énerva le courage par le doute, et amena peu à peu les faibles à la désertion. L'influence des pasteurs commença à décroître (XIII, 17), dès qu'on n'assista plus régulièrement aux assemblées. Cette crise devint probablement plus grave, lorsqu'en 62 le martyre enleva à cette église son principal soutien, dans la personne de saint Jacques le *Juste*. L'existence du Christianisme eût peut-être été

sérieusement compromise dans cette région, si la destruction du temple et la cessation du culte lévitique n'eussent mis fin subitement aux velléités rétrogrades.

V. — Telle était la disposition des chrétiens dans la Palestine, quand fut écrite l'épître aux Hébreux.

La nature et l'étendue du danger fixaient à l'auteur son but, les moyens à employer, et la manière de les appliquer. La foi de ces chrétiens étant ébranlée et attiédie par l'amour du culte mosaïque, il s'agissait de leur faire sentir le péril de leurs dispositions. Une simple exhortation ne suffisait pas; il fallait y joindre un enseignement dogmatique approprié aux besoins de ces âmes malades. Pour détruire leurs doutes et produire en elles une détermination énergique, l'Apôtre entreprend de leur donner un aperçu lumineux de l'ordre établi pour le salut des hommes. Il compare sous divers aspects l'Ancienne théocratie à la Nouvelle, et montre que le caractère du Christianisme devait le faire préférer de prime abord, puisqu'en lui seul se trouve satisfait le besoin d'un médiateur, besoin que l'Ancien Testament proclamait, sans pouvoir le satisfaire. Pénétrant dans l'essence intime de la vieille religion mosaïque, Paul montre à ses sectateurs qu'elle-même les conviait à chercher uniquement leur salut en Jésus-Christ, dont elle n'offrait que des figures prophétiques. Les ombres ont passé; les signes ont été abrogés par l'avénement de la Vérité essentielle, et l'Alliance antique a perdu toute valeur obligatoire.

Tel est l'esprit de cet avertissement. Il n'était point adressé à des hommes exclusivement imbus des idées juives, mais à des Hébreux devenus chrétiens, qui avaient déjà les éléments de la foi, et admettaient les principes présupposés dans cette lettre. Il s'agissait seulement de ranimer le zèle de ces chrétiens pour la foi, et leur confiauce exclusive à la médiation de Jésus-Christ. Entièrement adaptée à leurs besoins particuculiers, cette épître était, à leur point de vue, la meilleure apologie du Nouveau Testament.

Nous ne connaissons pas l'effet qu'elle produisit sur ceux à qui elle était destinée; nous savons seulement que les chrétiens de la Judée, par un attachement démesuré à la Loi de leurs pères, se séparèrent peu à peu de la communauté catholique. Dispersés en Palestine et en Syrie, après la ruine de Jérusalem, ils continuèrent à vivre dans l'isolement, jusqu'à ce que leurs agrégations se fondissent peu à peu et finissent par disparaître; ce qui eut lieu vers le cinquième siècle.

§ LXVII.

PARTICULARITÉS DE CETTE ÉPÎTRE. SA CANONICITÉ.

I. — L'épître aux Hébreux diffère des autres par tant de caractères spéciaux, que sa réception dans le Canon ecclésiastique fut contestée à bien des points de vue, et que, là même où elle fut de prime abord reçue dans le Canon, elle ne put s'y maintenir qu'avec peine.

La première objection qu'on a faite, c'est que cet

écrit n'avait pas la forme épistolaire. Le commencement ne présente aucun nom d'auteur, aucune adresse à des lecteurs déterminés, aucune salutation. On n'y trouve pas même l'introduction épistolaire, qui ordinairement prépare le lecteur à ce qu'on va lui dire. On entre immédiatement en matière par ces mots : Πολυμέρως καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας, κ. τ. λ.; et le ton de l'homélie continue jusqu'à ce que, vers la fin, le lecteur s'aperçoive qu'il vient de lire une épître.

En second lieu, on ne voit apparaître dans cet écrit ni la personnalité ni l'autorité de l'auteur vis-à-vis de ceux auxquels il écrit. Lorsque l'écrivain, en terminant, prie ses lecteurs de recevoir favorablement sa lettre, il le fait sur un ton différent de celui qu'on remarque dans les autres épîtres de saint Paul.

L'exposition porte de même un cachet particulier. Quoiqu'il ne s'y trouve point, en général, d'idées qui n'apparaissent aussi dans d'autres épîtres canoniques, néanmoins plusieurs idées s'y distinguent par un caractère de nouveauté originale. Entre les écrits analogues du Nouveau Testament, cette épître se distingue encore par sa forme dialectique et par des citations continuelles de passages bibliques.

De plus, les Anciens étaient frappés, dans cette épître, de la pureté exceptionnelle du grec. L'éclat de l'exposition, l'accent oratoire, l'art qui se révèle dans le plan, dans le développement des pensées et dans le choix des arguments, ne leur semblaient pas moins exceptionnels. Quand, après avoir lu les autres épîtres

de saint Paul, on passe à celle-ci, on est frappé effectivement de la différence du style et de la méthode.

II. — Ces caractères spéciaux ont contribué aux vicissitudes que cette épître a éprouvées, quant à sa réception dans le Canon. En ce qui regarde l'église d'Alexandrie, une tradition constante témoigne que cette épître y fut toujours reçue dans le Canon et employée dans la lecture. Tous les catalogues de cette église, comme ceux de la Palestine et de l'exarchat d'Éphèse, s'accordent sur ce point[1]. Les Ariens s'opposèrent à sa lecture et méconnurent son autorité, dans l'intérêt de leurs erreurs dogmatiques[2]. Mais cette opposition passagère et entachée d'hérésie n'eut aucune influence, dans ces contrées.

Le Canon grec d'Antioche, comme celui de la Pechito, a renfermé cette épître de toute antiquité[3]; et, dans tout ce patriarcat, il ne s'est jamais élevé une opposition, ni même un doute à ce sujet.

[1] Voyez ces catalogues dans notre premier volume, p. 83 et suiv., 99 et suiv. Dans les ïambes de S. Grégoire de Nazianze (*ad Seleucum*), il est parlé de dissidents qui révoquaient en doute l'authenticité de l'épitre aux Hébreux; mais l'auteur désapprouve leurs doutes. Voyez notre premier volume, page 102, en note.

[2] Theodoret, *Interpr. in Ep. ad Hebr.* Argum. : Θαυμαστὸν οὐδὲν δρῶσιν οἱ τὴν Ἀρειανικὴν εἰσδεξάμενοι νόσον, κατὰ τῶν ἀποστολικῶν λυττῶντες γραμμάτων, καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν τῶν λοιπῶν ἀποκρίνοντες καὶ νόθον ταύτην ἀποκαλοῦντες..... Ἔδει δὲ αὐτοὺς, εἰ καὶ μηδὲν ἕτερον, τοῦ Χρόνου γοῦν αἰδεσθῆναι τὸ μῆκος, ἐν ᾧ τήνδε τὴν ἐπιστολὴν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἀναγινώσκοντες διετέλεσαν τῆς ἐκκλησίας οἱ τρόφιμοι. Ἐξ οὗ γὰρ τῶν ἀποστολικῶν γραμμάτων αἱ τοῦ Θεοῦ μετέλαχον ἐκκλησίαι, ἐξ ἐκείνου καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τὴν ὠφέλειαν καρποῦνται. Εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο ἱκανὸν πεῖσαι αὐτοὺς, Εὐσεβίῳ γοῦν ἔχρην πεισθῆναι τῷ Παλαιστίνῳ, ὃν τῶν οἰκείων ἀποκαλοῦσι δογμάτων συνήγορον. — Cf. Epiphan., *Hær.* LXIX, n. 3.

[3] Voyez notre premier volume, p. 81 et suiv.

III. — Il en fut autrement dans le patriarcat romain. A en juger d'après le fragment de Muratori[1], l'église de Rome n'avait pas encore, au second siècle, dans son Canon, l'épître aux Hébreux. Vainement on prétendrait que l'épître *ad Alexandrinos*, citée et censurée par l'auteur de ce fragment, est l'épître aux Hébreux ; le témoignage du prêtre Caius (vers 190) prouve clairement que l'épître aux Hébreux n'était pas reçue à Rome[2]. C'est seulement en considération de la majorité des autres églises qui admettaient cette épître, que Tertullien s'en est servi une fois[3] ; les autres écrivains primitifs de l'église africaine ne la citent pas. Un saint

[1] Voyez notre premier volume, p. 75-81.* — * Voyez aussi, à la fin de ce même volume, p. 481 et suiv., une note additionnelle sur le Canon primitif de l'Église romaine. Nous croyons que le fragment de Muratori représente sur ce point, non la doctrine primitive de la papauté, mais une dissidence alors permise et plus répandue en Occident qu'en Orient, où l'on était mieux informé. Peu d'années après la mort de saint Paul, le pape saint Clément écrivant aux Corinthiens, faisait déjà de nombreuses citations de l'épître aux Hébreux. On peut voir ces citations réunies dans le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons*). p. 233 et suiv.

[2] Euseb., *H. eccl.*, VI, 20. A propos du dialogue de Caius contre le montaniste Proclus, il dit : Τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει, τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς, ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου εἶναι. — Cf. Hieron., *de Vir. ill.*, 9. — Photius, *Bibl. Cod.* 48*. — * Au troisième livre de son *Histoire ecclésiastique* (ch. III), Eusèbe compte sans hésiter l'épître aux Hébreux parmi les écrits incontestables de S. Paul : Τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς, αἱ δεκατέσσαρες. Mais, en même temps, il mentionne ainsi les doutes de certains Occidentaux : Ὅτι γε μήν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἀγνοεῖν. Ce que Rufin traduit ainsi : « Sciendum tamen apud *Latinos* de eâ quæ *ad Hebræos* inscribitur haberi dubitationem. » Eusèbe, en effet, a coutume d'appeler Ῥωμαίους tous les Latins, entre autres Tertullien (*Hist. eccl.*, lib. II, c. XXV).

[3] *De Pudicit.*, c. XX. Nous citerons bientôt son texte.

évêque de Pettau, en Styrie, Victorinus († 303), nous apprend que son église n'avait point non plus cette épître dans son canon[1].

Mais, à partir de la seconde moitié du quatrième siècle, l'épître aux Hébreux fut traitée par les Latins avec plus de faveur. Les Pères de l'Église qui furent la gloire de cette période, saint Hilaire[2], saint Ambroise[3], saint Augustin[4], et saint Jérôme[5], n'hési-

[1] S. Victorinus Petavionensis, *in Apoc.*, I, 16 : « In toto orbe septennatim ecclesias omnes *septem* esse nominatas et unam esse catholicam Paulus docuit. Et primum quidem ut servaret et ipse typum, septem ecclesiarum non excessit numerum, » etc.; —sur quoi il cite les neuf épitres aux sept églises et les quatre à des particuliers, sans nommer l'épitre aux Hébreux (Galland., *Bibl. vet. PP.*, t. IV, p. 53).

[2] Lib. IV, c. XI, *de Trinit.*, : *Paulus ad Hebræos dixit :* « Tanto melior factus angelis, » etc. Cf. *Hebr.*, I, 4. — In Ps. XIII, 7 : Sion quæ sit, Apostolus docet, cum dicit : « Accedamus ad Sion, » etc. Cf. *Hebr.*, XII, 22.

[3] Les citations qu'il en a faites sont extrêmement nombreuses, par exemple, (*de Mysteriis*, c. VIII) : de quo *ait Paulus ad Hebræos :* Quia manet *Sacerdos in perpetuum*, etc. Cf. *Hebr.*, VII, 1, sq. — Dans son ouvrage *de Pœnitentiâ*, II, 3, il s'occupe surtout d'un passage de l'épître aux Hébreux (VI, 4 sq.), pour réfuter le sens qu'y attachaient les Novatiens.

[4] *De Doctrin. christ.*, II, 13. — *Enchirid.*, c. VIII : In Epistolâ ad Hebræos, *quâ teste usi sunt illustres catholicæ regulæ defensores*, fides esse dicta est *convictio*, etc. (Hebr., XI, 1).— Ailleurs il parle encore plus clairement (*de Peccat. merit. et remiss.*, I, 27) : Ad Hebræos quoque epistola, *quamquam nonnullis incerta sit*, tamen quoniam legi, etc..... MAGISQUE ME MOVET AUCTORITAS ECCLESIARUM ORIENTALIUM, QUÆ HANC QUOQUE IN CANONICIS HABENT, quanta pro nobis testimonia contineat, advertendum est. — Cf. *Exposit. inchoat. in Ep. ad Rom.*, n. 11 (t. III, p. II, p. 631). — *De Civit. Dei*, XVI, 22. — Du reste, la chose n'étant pas décidée par l'Église, S. Augustin s'exprimait avec réserve : « Epistola, disait-il, *quæ ad Hebræos inscribitur.* » Quelquefois pourtant il dit aussi : « *Epistola ad Hebræos.* »

[5] S. Jérôme cite l'épître aux Hébreux dans un nombre infini d'endroits; mais souvent il laisse au lecteur la liberté de son jugement, au sujet de l'autorité qui appartient à cette épître, *Comm. in Tit.*, I, 5 : « ... *Si quis vult recipere eam epistolam, quæ sub nomine Pauli ad Hebræos fertur*

taient pas à traiter l'épître aux Hébreux comme les autres écrits canoniques; et ils s'appuyaient en cela sur la tradition des églises grecques, qui avaient toujours professé la vénération la plus profonde pour cette épître. Cet exemple eut un effet décisif. Avant la fin de ce siècle, les églises d'Italie et des Gaules commencèrent à employer cette épître dans les lectures liturgiques. Philastrius de Brescia († 387) semblait déjà vouloir noter comme hérétiques ceux qui refusaient de l'admettre[1]. Les conciles d'Hippone (393,

(t. IV, p. 415). » — Ibid., c. II, 2 : « Relege ad Hebræos epistolam Pauli, *sive cujuscunque alterius eam esse putas*, quia *jam inter ecclesiasticas est recepta*, » etc. — Id., *in Ephes.*, II, 18. — Souvent il défend cette épître contre des Latins qui doutaient encore de son authenticité. Citons-en un exemple (*Ep.* VI *ad Dardan.*, t. II, p. 608) : « Illud nostris dicendum est, hanc epistolam, quæ inscribitur *ad Hebræos*, NON SOLUM AB ECCLESIIS ORIENTIS, SED AB OMNIBUS RETRO ECCLESIASTICIS GRÆCI SERMONIS SCRIPTORIBUS QUASI PAULI APOSTOLI SUSCIPI, licet eam plerique vel Barnabæ, vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse, cujus sit, cùm ecclesiastici viri sit, et QUOTIDIE ECCLESIARUM LECTIONE CELEBRETUR. Quodsi eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Græcorum quidem ecclesiæ Apocalypsin Joannis eâdem libertate suscipiunt, *et tamen nos utraque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de apocryphis facere solent... sed quasi canonicis.* » — On voit que ce Père s'appuie sur le principe catholique de la tradition.

[1] *Hæres.* LXXXIX. « *Hæresis quorumdam de epistolâ Pauli ad Hebræos.* Sunt alii quoque qui epistolam Pauli ad Hebræos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabæ esse Apostoli, aut Clementis de urbe Româ episcopi. Alii autem Lucæ evangelistæ aiunt epistolam, etiam ad Laodicenses scriptam. » — Lui-même pourtant s'est abstenu de mettre l'épître aux Hébreux dans le catalogue des écrits canoniques qu'il a donné (*Hæres.* LXXXVIII). (Voyez notre premier volume, p. 96). — Ce qu'il dit ici n'est pas très-exact, mais suffit pour montrer la tournure que cette question avait prise chez les Latins dès cette époque. Le successeur de Philastrius, saint Gaudence, cite constamment l'épître aux Hébreux avec le nom de l'Apôtre; de même Rufin d'Aquilée. Voyez notre premier volume, p. 96-97.

can. 36) et de Carthage (397, can. 47) la comptèrent formellement au nombre des écrits apostoliques, quoique le premier de ces conciles lui donnât encore une place à part[1]. La décrétale d'Innocent Ier à Exupère de Toulouse, et le cinquième concile de Carthage (419, can. 29) effacèrent ce reste de différence, et l'accord entre l'Orient et l'Occident se trouva ainsi complété[2]. Le souvenir de la réserve primitive touchant l'épître aux Hébreux alla même s'effaçant graduellement.

Le Concile de Trente (Sess. IV, *decret. de canonicis scripturis*) a renouvelé simplement les canons des conciles d'Afrique et les décisions des Souverains Pontifes.

§ LXVIII.

AUTEUR DE CETTE ÉPÎTRE. — LE LIEU ET LE TEMPS DE SA COMPOSITION.

I. — L'autorité canonique et divine de cette épître étant prouvée par la pratique et la tradition de l'Église, il nous reste à voir nettement *quel est l'auteur de cette épître.*

Aussi loin que nous pouvons remonter vers l'âge apostolique, pour voir sous quelle forme cette épître fut reçue, nous voyons toujours le nom de saint Paul inscrit dans son titre, comme le nom de son auteur. C'est sous

[1] Voyez notre premier volume, p. 97-98.

[2] Concil. Carth., V, can. 29. « Sunt autem canonicæ scripturæ N. T. : Evangelii libri quatuor, Actuum Apostolorum liber I, Epistolarum Pauli Apostoli quatuordecim, » etc.

le patronage de ce grand nom qu'elle a conservé sa place dans le Canon. Il n'est pas besoin de citer un à un les anciens témoignages de la tradition à ce sujet[*].

Rien ne prouve mieux la solidité de cette tradition que les investigations auxquelles se livrèrent les premiers écrivains de l'église d'Alexandrie, pour se rendre compte des particularités de cette épître. Saint Pantène déjà (vers l'an 170) chercha pour quel motif saint Paul n'avait pas mis son nom à la tête de cette épître[1]; et son successeur, Clément d'Alexandrie, voulut se rendre raison de la différence qu'il trouvait entre le style de cette épître et celui des autres épîtres de saint Paul[2]; or tous deux supposent que cette épître est indubitablement du grand Apôtre. — Origène, à son tour, l'examina avec le

[*] On les trouvera réunis dans le manuel déjà cité de Kirchhofer (*Quellensammlung*, etc.), p. 235, 234. — « On peut, dit M. Glaire (*Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. VI, p. 201), considérer comme le premier anneau de cette longue chaîne le témoignage de S. Pierre. En effet, ce prince des Apôtres a écrit sa première lettre aux *Juifs dispersés* (I, I, 1), et c'est aux mêmes qu'il a écrit sa deuxième épître (II Petr., III, 1). — Or, dans cette deuxième (III, 15), il rappelle aux Juifs que Paul leur a déjà écrit une lettre particulière sur le même sujet que lui, c'est-à-dire sur la pureté de vie, l'apostasie, l'attente du jugement de Dieu et la pénitence. Il ajoute (vers. 16) que le même Paul s'est exprimé d'une manière difficile à entendre, en sorte qu'on pouvait facilement prendre le change sur le vrai sens de ses paroles. Il n'y a guère que l'épître aux Hébreux à laquelle ces caractères conviennent; car premièrement, c'est une épître aux Juifs convertis, tandis que toutes les autres Épîtres sont adressées à des églises composées (en partie) de Gentils, ou à de simples particuliers. Secondement, l'Épître aux Hébreux traite, dans quelques-uns de ses chapitres, de la pureté de vie, de l'apostasie, et surtout de la pénitence; et elle contient sur ces matières des passages si difficiles, qu'ils ont égaré les Montanistes, les Novatiens et les Lucifériens. »

[1] V. Euseb., *H. eccl.*, VI, 14.

[2] Euseb., l. c.

flambeau de la critique, et y reconnut les particularités dont le scepticisme a tant abusé. Il n'en tint pas moins pour incontestable l'ancienne tradition, qui attribuait cette épître à saint Paul et la faisait recevoir dans les églises[1]. Dans sa lettre à Jules Africain, il se flatte même de pouvoir défendre scientifiquement l'authenticité de l'épître en question contre tous ses détracteurs[2]. — Aussi la dissidence de certaines églises n'empêcha pas la tradition de demeurer fortement enracinée; et, quand les Ariens refusèrent de reconnaître cette épître comme l'œuvre de saint Paul, on leur en fit un grand reproche.

La tradition du patriarcat d'Antioche n'était pas moins ferme. Saint Jacques de Nisibe († 325) et saint Éphrem nous font connaître[3] celle de la Syrie orientale; Théodore de Mopsueste et saint Chrysostome[4] représentent celle de la Syrie occidentale; l'une et l'autre s'accordaient pleinement avec la tradition alexandrine.

II. — Arrivons à l'Église latine.

[1] Euseb., *H. eccl.*, VI, 25.

[2] Origène, *Ad Jul. Afric. Ep.*, c. IX. Il blâme le βούλημα τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολήν, ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην· πρὸς ὃν ἄλλων λόγων κατ' ἰδίαν χρήζομεν εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι Παύλου τὴν ἐπιστολήν. (Opp., t. I, p. 20.)

[3] Jacob. Nisib. (ed. Rom., 1756) *Serm.* II, c. XXIII : Et iterum Apostolus dicit : *Itaque relinquitur sabbatum Dei*, etc. Cf. Hebr., V, 23. — Serm. XII, c. VII. Cf. Hebr., IV, 8. — Id., Serm. VIII, c. III. Cf. Hebr., XI, 15. — S. Ephræm Syr. (Opp. ed. Rom., 1732), *de Virt. et vitiis* (T. gr. I, p. 7) : δι' ὑπομονῆς γὰρ τρέχωμεν, φησὶν ὁ ἀπόστολος (Hebr., XII, 1). Id. *Serm. Parænet.* XV (t. II, p. 90) : ἀκούετε καὶ τοῦ ἀποστόλου λέγοντος· πᾶσα παιδεία, κ. τ. λ. Cf. Hebr., XII, 11, etc.

[4] Ils commentèrent tous deux l'épître aux Hébreux. Cf. Assem., *Bibl. or.*, t. III, P. I, p. 35. On en trouve des citations dans Théodore de Mopsueste, *Comm. in Jon.* ap. Mai, Coll., vol. VI, p. 115.

Dans sa discussion contre le montaniste Proculus, le prêtre romain Caius nia, du moins indirectement, que l'épître fût de saint Paul[1]. Si l'on en croit Stephanus Gobarus, saint Irénée et son disciple saint Hippolyte[2] l'auraient aussi nié positivement. Mais il n'est pas facile de découvrir à qui on attribuait cette épître, qui était d'ailleurs connue et lue.

Il ne paraît pas qu'on ait affirmé rien de positif à ce sujet. Tertullien seul dit, en passant, que l'épître aux Hébreux circulait autour de lui sous le nom de Barnabé[3]. Si nous devions admettre qu'il s'est exprimé exactement, nous aurions là une donnée positive sur la tradition de l'Afrique latine touchant l'auteur de cette épître; nous aurions là aussi une donnée indirecte sur la raison pour laquelle on refusait d'admettre cet écrit dans le Canon. Cette raison, c'est que cette épître, passant pour être seulement l'*ouvrage d'un*

[1] Euseb., *H. eccl.*, VI, 20. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. LIX : Caius, sub Zephyrino, Romanæ urbis episcopo,... disputationem adversus Proculum, Montani sectatorem valde insignem, habuit;.... et in eodem volumine epistolas quoque Pauli XIII tantum enumerans, decimam quartam, quæ fertur ad Hebræos, dicit ejus non esse; sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli Apostoli non habetur.

[2] Phot. *Bibl.*, Cod. 232. — Néanmoins, au rapport d'Eusèbe (*H. eccl.* VI, 26), S. Irénée fit usage de cette épître, dans son livre περὶ διαλέξεων διαφόρων. — Il est dit de saint Hippolyte (Cod. 121): λέγει δὲ (ὁ Ἱππόλυτος) ἄλλα τέ τινα τῆς ἀκριβείας λειπόμενα, καὶ ὅτι ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἔστι τοῦ ἀποστόλου Παύλου.

[3] *De Pudicit.*, c. XX : « Volo tamen ex redundantiâ alicujus etiam comitis Apostolorum testimonium superinducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. *Extat enim et Barnabæ titulus ad Hebræos*, adeo satis auctoritatis viri, ut quem juxta se constituerit in abstinentiæ tenore (Cf. I Cor., IX, 6). Et *utique receptior est apud ecclestas epistola Barnabæ* illo apocrypho Pastore mœchorum, » etc. — Sur quo il cite un passage de l'épître aux Hébreux (VI, 4).

collaborateur des Apôtres, n'avait, dans l'opinion, qu'une autorité de second ordre. Mais le renseignement donné ici par Tertullien est comme une lueur qui passe, sans laisser aucune trace de son origine et de sa disparition.

Voici tout ce qui paraît en ressortir : — Les Alexandrins cherchaient à expliquer, par les données traditionnelles sur l'auteur de cette épître, les particularités dont elle abonde; en Occident, au contraire, on excluait cette épître du Canon, et l'on en donnait pour motif qu'elle n'avait pas été composée par un Apôtre. On s'en tint là jusque vers la fin du quatrième siècle, où l'on adopta l'épître en question, avec la garantie qu'elle avait dans la tradition de l'Église d'Orient.

Au seizième siècle, le cardinal Cajetan avec Érasme, d'un côté,—de l'autre, Luther, Calvin et Bèze, remirent au jour les doutes qui s'étaient manifestés à ce sujet, pendant les premiers siècles. Mais le Concile de Trente, par son décret, a tranché dogmatiquement la question [1].

III. — Jamais on n'a craint de reconnaître dans la forme et dans le style de cette épître des caractères particuliers. Seulement, pour concilier la tradition qui l'attribuait à saint Paul, avec les anomalies qui semblaient indiquer une main différente, on avait recours à d'autres traditions connexes. Les plus anciens écrivains d'Alexandrie avaient ouvert la voie.

Saint Pantène le premier expliqua pourquoi saint

[1] Voyez Bleek, l. c., p. 242-252. Érasme fut censuré par la Faculté de Paris, pour avoir soutenu que l'épître n'était pas de S. Paul. R. Simon, *Hist. crit.*, I, p. 180 sq.

Paul avait omis la formule d'adresse qu'il avait coutume d'inscrire, avec son nom, en tête de ses épîtres; la raison en était, suivant lui, le peu de sympathie qu'avaient pour l'Apôtre les chrétiens de la Palestine[1].

Clément d'Alexandrie, pour expliquer la différence du style, invoqua une tradition, d'après laquelle l'épître aux Hébreux aurait été primitivement composée en hébreu, puis traduite en grec par saint Luc; ce qui explique parfaitement la ressemblance de style qu'on remarque entre cette épître et les Actes des Apôtres[2].

Origène examina plus à fond les particularités de langage que présente cette épître, et fit faire ainsi un nouveau pas à la question[3]. Après une étude soigneuse, il se

[1] Euseb. *H. eccl.*, VI, 14: Ἤδη δὲ ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος (Πανταῖνος), ἐπεὶ ὁ κύριος ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος, ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡς ἂν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον, διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμήν, διά τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.

[2] Ap. Eus., l. c : Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησιν (ὁ Κλήμης), γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις ἑβραϊκῇ φωνῇ· Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν. Ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων. L'omission de la formule d'adresse au début est expliquée par les préventions que le nom de S. Paul eût éveillées chez les chrétiens hébreux.

[3] Ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 25 : Ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος, ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλά ἐστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφοράς, ὁμολογήσαι ἄν. Πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφήσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. — Id est : « Stylum epistolæ quæ inscribitur ad Hebræos carere illâ sermonis rusticitate quæ propria est Apostoli, quippe qui rudem atque imperitum sese confitetur in sermone, id est in formâ ac ratione dicendi. Verum epistola illa et in verborum compositione majorem præfert græci sermonis elegantiam, ut fatebitur quisquis de styli differentiâ peritè judicare potest. Et præterea sententias continet admirabiles nec scriptis apo-

prononça de la manière suivante : « S'il faut donner mon opinion, je dirai que les pensées de cette épître sont de l'Apôtre (Paul), mais que l'expression et l'arrangement sont d'un autre, qui a reproduit de mémoire les paroles de l'Apôtre et a, pour ainsi dire, expliqué à la façon d'un scoliaste ce que son maître lui avait dit. Si donc cette épître est tenue dans quelque église pour l'œuvre de saint Paul, il est juste de la vénérer sous ce nom ; car ce n'est pas sans de bonnes raisons que les Anciens (οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες) nous l'ont transmise comme étant de Paul. Mais quel est précisément celui qui l'a écrite? Dieu le sait. Les renseignements historiques qui nous sont parvenus se prononcent là-dessus diversement; suivant les uns, c'est Clément, évêque de Rome, qui l'a écrite ; suivant d'autres, c'est Luc, l'auteur d'un évangile et des Actes des Apôtres[1]. »

stolicis ullatenus inferiores. Atque id verissimum esse assentientur quicumquo Apostolorum scripta attentè perlegerint. »

[1] Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ Ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ, καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Εἴ τις οὖν Ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ. Οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδιδώκασι. Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς Θεὸς οἶδεν. Ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία, ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολὴν, ὑπὸ τινων δὲ ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας, το Εὐαγγέλιον καὶ τὰς Πράξεις. (Euseb., ibid.) — Ce que Valois traduit ainsi : « Ego vero, inquit, ita censeo : sententias quidem ipsas Apostoli esse, dictionem autem et compositionem verborum esse alterius cujusdam, qui dicta Apostoli commemorare et quasi in commentarios redigere voluerit ea quæ à magistro audiverat. Proinde, si quæ ecclesia hanc epistolam pro Paulinâ habet, eo nomine laudetur. Neque enim temerè majores eam Pauli esse tradiderunt. Quis autem revera illam scripserit, soli Deo notum esse opinor. Sed scriptores quorum monumenta ad nos usque pervenerunt, partim Clementi Romanæ urbis episcopo eam ascribunt, partim Lucæ qui Evangelium et Actus Apostolorum litteris pro-

Des Latins l'attribuaient, comme nous avons vu, à saint Barnabé. D'autres noms encore, Silvanus, Aquila et Apollon, ont été mis en avant par des modernes[1]. Mais ces hypothèses ne méritent pas qu'on s'y arrête, puisqu'elles n'ont pour elles aucun témoignage de l'antiquité[2].

didit. » — « Ἀπεμνημόνευσεν idem est ac *reminisci et memoriter recitare*, quemadmodum solent discipuli cùm magistrorum dictata recitant. — Σχολιογραφεῖν vero est brevibus scholiis illustrare; quod fit cùm obscuras voces aliis vocibus magis usitatis explicamus. » Idem in h. l.

[1] Luther avait proposé Apollon; il a été suivi dernièrement par Bleek (*Der Br. an die Hebr.*, vol. I, p. 425 sqq.). Wiescler (*Chronol. d. apost. zeitalt.*, p. 504 sqq.) se prononce pour Barnabé. Nous nous en tenons, dans ces sortes de questions, au principe suivant : ce qui n'a jamais et nulle part existé comme tradition dans quelqu'une des églises primitives, et par conséquent n'est pas fondé dans l'histoire, ne peut jamais être posé en thèse, et peut encore moins être substitué à ce qui est fondé sur la tradition.

[2] « Plusieurs théologiens ont pensé qu'on ne saurait refuser au grand Apôtre la composition de cette épître sans encourir la note d'hérésie; mais nous croyons, avec Melchior Canus et Estius, que leur opinion n'est pas fondée, tout en accordant qu'il y aurait de la témérité à nier que saint Paul en soit réellement l'auteur. Voici nos motifs : 1° l'Église, en déclarant sacrées et canoniques les quatorze épîtres de saint Paul, n'a pas prétendu décider par là même qu'elles aient été toutes composées par cet Apôtre; car il en est de l'authenticité de ces Épîtres comme de celle des Psaumes; or, en déclarant canoniques les cent cinquante psaumes de David, l'Église n'a pas eu l'intention de déclarer qu'ils avaient tous été composés par le saint roi, puisque tous les critiques soutiennent, sans être taxés d'hérésie, que plusieurs psaumes ne sont pas du prophète royal. — 2° les conciles de Carthage et de Laodicée avaient, au temps de S. Jérôme et de S. Augustin, déclaré canoniques les quatorze épitres de S. Paul. Cependant ces deux Pères nous assurent que plusieurs personnes doutaient encore que l'épître aux Hébreux fût l'ouvrage du grand Apôtre. C'est ce qui a fait conclure avec raison à Estius que la définition de ces conciles n'avait pas précisément pour but de forcer à attribuer ces épîtres à S. Paul. — 3° Aucun concile n'a décidé positivement que l'épître aux Hébreux a été composée par S. Paul; mais ils l'ont simplement affirmé à l'occasion de sa canonicité, sur laquelle tombe directement leur décision; or il est constant, dit Estius, que tout ce qui est dit par occasion dans les Conciles

Parmi les noms mis en avant au second siècle, aucun peut-être ne mérite moins d'attention que celui de Barnabé. L'épître aux Hébreux a sans doute un caractère parfaitement conforme au sens de ce nom (*Barnabas*, υἱὸς παρακλήσεως, Act., IV, 36); mais les autres circonstances (notamment la mention de Timothée et des frères d'Italie) cadrent fort peu avec ce que nous savons sur l'histoire de ce disciple des Apôtres. On pourrait se décider plutôt pour saint Luc; mais les raisons en faveur de saint Clément de Rome ont une prépondérance encore bien plus marquée. Si le problème doit être jamais résolu, il ne pourra l'être que dans ce sens. Presque tous les Anciens, depuis Origène, se sont accordés à considérer ce pape comme celui qui a mis l'épître aux Hébreux dans sa forme actuelle. Nous citerons seulement Eusèbe[1], Euthalius d'Alexandrie[2], Théodoret[3], Cosmas

n'a pas la même autorité que ce qui est expressément décidé : « Multa dicuntur in Conciliis ex occasione, quæ non parem cum eis quæ decernuntur habent auctoritatem (Estius, *in Paulum*). Ainsi, on peut à la rigueur ne pas attribuer à S. Paul l'épître aux Hébreux, sans être pour cela coupable d'hérésie. — Toutefois, bien qu'il ne soit pas absolument de foi que S. Paul ait composé cette épître, puisque la décision des Conciles ne tombe pas expressément sur ce point, il y a certainement une grande témérité à s'écarter de la croyance commune de l'Église. » M. Glaire, *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, l. VI, p. 221, 222.

[1] *Hist. eccl.*, III, 38.

[2] Ap. Galland., *Bibl. vett. PP.*, t. X, p. 399. Il résout ainsi l'objection tirée du style de cette épître, différent du style habituel de S. Paul : Τοῦ μὲν οὖν ἠλλάχθαι τὸν χαρακτῆρα τῆς ἐπιστολῆς, φανερὰ ἡ αἰτία· πρὸς γὰρ Ἑβραίους τῇ σφῶν διαλέκτῳ γραφθεῖσα, ὕστερον μεθερμηνευθῆναι λέγεται, ὡς μέν τινες, ὑπὸ Λουκᾶ, ὡς δὲ οἱ πολλοί, ὑπὸ Κλήμεντος· τοῦ γὰρ καὶ σώζει τὸν χαρακτῆρα.

[3] *Interpr. in Ep. ad Hebr.* Argum. : Γέγραφε δὲ αὐτὴν τῇ Ἑβραίων φωνῇ· ἑρμηνευθῆναι δὲ αὐτὴν ὑπὸ Κλήμεντος.

Indicopleustès[1], saint Jean Damascène[2], etc. Parmi les Latins qui ont adopté l'opinion d'Origène, nous voyons Philastrius et saint Jérôme. Ce dernier motive, comme nous verrons, son assentiment par des raisons critiques.

Ces raisons se présentent en foule, quand on compare la (première) lettre de saint Clément aux Corinthiens avec l'épître aux Hébreux. Autant cette dernière épître diffère, dans sa forme, des autres épîtres de saint Paul, autant elle offre d'analogies avec la lettre de saint Clément. La critique se contente souvent de quelques ressemblances isolées pour établir une parenté; mais ici tous les indices se réunissent, pour faire reconnaître la même main dans ces deux pièces : même pureté relative du grec, même élégance de la construction, même ton oratoire, même mélange de dogme et d'exhortation, même recours à des citations multipliées de l'Ancien Testament, et même méthode d'exégèse. Des deux côtés nous trouvons des idiotismes particuliers à saint Clément[3], et des idées qu'on ne voit presque point développées ailleurs[4], mais (ce qui est encore plus frappant) de longues séries de phrases, qui ne sont point données en forme de citations, se trouvent également dans l'épître aux Hébreux et dans la lettre aux

[1] *De mundi opif.* (ap. Gall., *Bibl.*, t. XI, p. 508).

[2] *Excerpt. in Hebr.*, XIII, 24 (t. II, p. 258) : Τὴν πρὸς Ἑβραίους ἱστορεῖ Κλήμης, οὗ μέμνηται Παῦλος... ὡς Παύλου αὐτὴν Ἑβραίοις τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ συντάξαντος, ἡρμηνεύθη, ὥς τινες, ὑπὸ Λουκᾶ τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὡς δὲ ἄλλοι, ὑπὸ αὐτοῦ τοῦ Κλημέντος.

[3] Par exemple ἡγούμενοι, au lieu de προεστῶτες, ou de ἐπίσκοποι.

[4] Par exemple sur le sacerdoce de Jésus-Christ.

Corinthiens[1]. Après avoir signalé ces nombreux parallélismes de mots et d'idées, Eusèbe conclut ainsi : « L'opinion la plus probable est que Clément fut le traducteur de l'épître aux Hébreux; sa lettre aux Corinthiens est, en effet, pour le style, toute pareille à cette épître ; les idées aussi sont semblables dans les deux œuvres[2]. » Saint Jérôme, connaisseur si judicieux, se prononce dans le même sens[3].

Collaborateur (σύνεργος) de Paul, Clément assistait l'Apôtre dans sa captivité (Philip., IV, 3). Successeur de Pierre à Rome, il fut, d'après la tradition des chrétiens hébreux, étroitement uni au prince des Apôtres. Il était connu (γνώριμος) des églises d'Achaïe et de Macédoine, comme le prouve sa lettre aux Corinthiens; enfin (ce qui est le point capital) *il était très-considéré parmi les chrétiens hébreux*, et l'on chercherait en vain, dans les temps apostoliques, un autre nom aussi célèbre que le sien parmi ces chrétiens. Toutes, ou presque toutes les productions du parti judaïsant à cette époque avaient besoin, pour trouver crédit, de se présen-

[1] Il suffira d'indiquer ici quelques-uns des passages parallèles : *Hebr.*, I, 3-7, *Cf. ad Cor.*, c. XXXVI. — *Heb.*, III, 5. *Cf. ad Cor.*, c. XLIII. — *Hebr.*, XI, 37, *Cf. ad Cor.*, XVII. — *Hebr.*, XI, 5, 7, *Cf. ad Cor.*, c. IX. — *Hebr.*, XI, 31, *Cf. ad Cor.*, c. XII*. — * Voyez *Quellensammlung*, etc., p. 233 et suiv.

[2] *Hist. eccl.*, III, 38. *—* Il n'y a là toutefois rien de péremptoire; car sans avoir traduit, ou rédigé l'épître aux Hébreux, S. Clément peut l'avoir imitée et citée.

[3] « Quæ (epistola Clementis) mihi videtur characteri epistolæ quæ Pauli nomine *ad Hebræos* fertur, convenire. Sed et multis de eâdem epistolâ non solum sensibus, sed juxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utrâque similitudo est. » (*De Viris illust.*, c. XV.)

ter sous le patronage de ce Clément, dont l'influence, après la mort des Apôtres, s'étendit sur toute l'Église. D'où vient que ces Hébreux avaient une telle vénération pour lui, s'il n'est pas entré une fois au moins dans une relation intime avec eux, et s'il n'a laissé aucun écrit propre à leur faire chérir sa mémoire? Or nous avons beau chercher un autre écrit, nous ne trouvons que l'épître aux Hébreux, dans laquelle les Anciens reconnaissaient d'ailleurs la manière de saint Clément.

IV. — Tout contribue donc à faire tomber nos conjectures sur saint Clément. Il reste à déterminer quelle fut sa part de coopération à l'épître aux Hébreux; or, sur ce point, nous trouvons deux opinions chez les Pères. — La plus ancienne et la plus générale est qu'il traduisit en grec cette épître écrite en hébreu; — suivant l'autre, qui est celle d'Origène, Clément écrivit et mit en ordre les pensées que lui fournit saint Paul.

Il nous est impossible de croire que l'épître telle que nous l'avons n'est qu'une traduction *littérale* d'un original hébreu; sous ce rapport, Origène et la plupart des modernes ont raison, lorsqu'ils prétendent que cette épître a un style beaucoup trop indépendant pour n'être que la copie d'un texte hébreu. Mais cela n'empêche pas de donner la préférence à l'opinion la plus ancienne et la plus générale, suivant laquelle cette épître est traduite de l'hébreu.

Qu'on se rappelle ce que nous avons remarqué dans le cas semblable de l'Évangile de saint Matthieu. On peut

supposer, par analogie, qu'il existait une épître écrite par saint Paul en langue hébraïque, pour la consolation des chrétiens de la Palestine, et que saint Clément la traduisit avec liberté (ὡς σχολιογραφῶν τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου), pour l'usage des Grecs, ou des Juifs hellénistes[1]. Nous adoptons très-volontiers sur ce point le jugement de saint Jérôme[2].— Pour prouver que cette épître fut écrite primitivement en grec, on a allégué les réminiscences du texte des Septante, et les jeux de mots qu'on y remarque. Mais cet argument perd beaucoup de sa valeur, ou tombe de lui-même, dans l'hypothèse que nous proposons d'adopter.

Du reste, quelque parti que l'on adopte entre ces deux opinions des Pères, le rôle principal de saint Paul dans la composition de cette épître n'en demeure pas moins garanti, d'une manière incontestable[*].

[1] Clemens Al. ap Euseb., *H. eccl.*, VI, 14.

[2] Il part de la même hypothèse que les Grecs : « Scripserat ut Hebræus Hebræis hebraicè, i. e. suo eloquio, disertissime; ut ea quæ eloquenter scripta fuerant in Hebræo eloquentius verterentur in græcum. » Puis il ajoute : « Quem (Clementem) aiunt ipsi (Paulo) adjunctum sententias Pauli proprio ordinâsse et ornâsse sermone. » (*De Vir. ill.*, c. v.)[*].— [*] Cf. Bellarmin, *de controv. fid. chr.* (Paris 1613), p. 51, sqq.— Estius, *Comment.*, t. VI, p. 12 (ed. Mogunt, 1844).— Adal. Maier, *Einl*, p. 366-388.

[*] Les preuves intrinsèques de cette vérité ont été bien résumées par M. Glaire (*Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. VI, p. 205 et suiv.). — « Tous les anciens hérétiques ont admis l'épître aux Hébreux comme ayant pour auteur S. Paul. C'est à ce titre, en effet, que les Montanistes et les Novatiens la recevaient et en opposaient l'autorité aux chrétiens orthodoxes. C'est encore comme étant l'œuvre de S. Paul qu'elle était reçue par les Melchisédéciens, les Lucifériens, les Pélagiens et les semi-Pélagiens. Quant aux Ariens, ils l'avaient d'abord admise; et, s'ils la rejetèrent ensuite, c'est uniquement parce qu'elle combattait trop visiblement leurs erreurs. Les Nestoriens et les Eutychiens l'attribuaient aussi à S. Paul, puisque les restes de ces sectes, qui subsis-

En nous arrêtant à la dernière supposition, qui nous paraît assez bien fondée, nous pouvons expliquer suffisamment les particularités de cette épître. L'omission de la formule d'adresse au début se comprend facilement, si l'épître, passant par une seconde main, fut traduite pour l'usage des Grecs.

C'est peut-être aussi par cette hypothèse qu'on doit expliquer la conduite de l'Église romaine à l'égard de cette épître. Traduite sans doute à Rome par saint Clément, cette pièce aura été envoyée immédiatement aux chrétiens d'Orient, et par suite n'aura pas été insérée d'abord dans le Canon de l'Église romaine; puis on aura, pour cette raison, hésité plus tard à l'y admettre, quand elle revint au lieu de son départ. Si elle ne fut pas mise dans le Canon romain pendant le pontificat de Clément, ce fut un motif suffisant pour qu'on tardât ensuite à l'y mettre.— Quant aux raisons exégétiques que plusieurs modernes ont alléguées pour exclure cette épître du Canon, elles n'avaient aucun poids au jugement des Grecs et des Orientaux; elles en ont encore moins dans notre estime*.

V.— Nous avons dit que Rome est probablement le lieu d'où cette épître fut expédiée. Ce qui justifie cette hypothèse, c'est la salutation finale (XIII, 24) : ἀσπάζον-

tent encore en Orient, la lui attribuent. Les protestants partageaient ce sentiment dans le commencement de leur réforme, et aujourd'hui même, à l'exception de quelques critiques, ils ne pensent pas autrement. » Ibid., p. 204.

* Pour la solution détaillée des objections, voyez l'ouvrage déjà cité de M. Glaire, t. VI, p. 211-222.

ται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. La formule οἱ ἀπὸ indique l'origine; il s'agit par conséquent des chrétiens d'Italie[1].

Arrivons à la question du *temps*. Cette épître ne peut pas avoir été composée de bonne heure. Plusieurs passages (v, 12, x, 32) montrent en effet que l'Évangile était publié depuis longtemps. D'un autre côté, elle n'a pas été composée après la ruine de Jérusalem; car l'auteur y parle du temple comme encore existant (IX, 1-6; X, 1 sqq.; VIII, 4 sq.). La position pleine de douleurs et de périls que l'épître nous fait entrevoir indique, ce semble, l'époque où le chef vénérable de l'église de Jérusalem reçut la couronne du martyre (an 62), époque qui coïncide avec la captivité de saint Paul, pendant laquelle Clément était auprès de l'Apôtre (Phil., IV, 3). C'est dans ce sens qu'on a expliqué l'expression obscure ἵνα ἀποκατασταθῶ ὑμῖν (XIII, 19); on a vu là un indice de l'espoir qu'avait l'Apôtre d'être bientôt délivré de sa prison.

Ce qui vient d'être dit concerne seulement l'original hébreu. La traduction grecque peut avoir été composée plus tard, après la mort de l'Apôtre.

[1] Bleek (l. c., p. 280, 436) a voulu conclure de ces paroles que l'auteur se trouvait alors ailleurs qu'en Italie : autrement, dit-il, il aurait mis ἐν τῇ Ἰταλίᾳ. Mais cet argument n'est pas du tout concluant, comme on peut s'en convaincre par l'exemple des Actes des Apôtres (XVII, 13 : οἱ ἀπὸ Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι). Le sens le plus naturel est que l'auteur se trouvait alors entouré des chrétiens d'Italie. — Voyez Théodoret, *Interpr. in Hebr.*, XIII, 24. — S. Chrysostome place la rédaction de cette épître au temps de la première captivité de S. Paul à Rome. *Comm. in Ep. ad Hebr.* Præf. (t. XII, p. 2).

VI. — Comme nous l'avons dit, ce fut principalement saint Paul qui, par une grâce et une vocation spéciales, donna à l'Évangile son développement spéculatif et dialectique. C'est lui surtout qui a mis l'école en état d'exposer ensuite la révélation chrétienne sous toutes ses faces. L'épître aux Hébreux couronna dignement les efforts tentés par l'Apôtre pour imprimer dans la conscience des fidèles le mystère divin révélé par Jésus-Christ. Nous ne parlerons pas de l'épître aux Romains, bien qu'elle soit le point central des écrits apologétiques de saint Paul; nous rappellerons seulement les épîtres aux Galates, aux Éphésiens et aux Colossiens, qui ont un rapport intime avec la présente épître. Dans toutes ces lettres, on voit revenir une même idée : c'est que le Christianisme est la seule institution complète établie par Dieu pour le salut des hommes. Dans l'Épître aux Hébreux, cette idée prend une forme négative : non-seulement l'Apôtre y constate que les païens convertis n'avaient pas besoin de recourir aux observances rituelles de l'Ancien Testament, mais il explique pourquoi ces observances avaient perdu toute valeur. Il fait plus, et s'efforce d'amener les Juifs convertis à reconnaître que l'Ancienne Alliance était abrogée par la Nouvelle.

En développant ainsi des notions à peine indiquées dans les autres Épîtres, l'Épître aux Hébreux compléta, de ce côté, l'œuvre de la démonstration évangélique. — Il n'y a non plus, dans les autres Épîtres, rien de complétement parallèle à certains passages (II, 9-14,

v, 1-10), qui nous expliquent la raison intime des souffrances de Notre-Seigneur.

L'argumentation exégétique a surtout un caractère original dans l'Épître aux Hébreux. Tout ce que l'Apôtre y dit de la personne du Sauveur, de ses rapports avec son Père et l'humanité, de son office de Rédempteur, de ses humiliations et de sa gloire, est expliqué par des textes de l'Ancien Testament. L'exégèse ecclésiastique a là un modèle, pour l'explication des prophéties, dans la lumière évangélique. Mais ce qui mérite surtout ici l'attention des exégètes, c'est l'explication symbolique de l'ancien culte. L'Apôtre reconnaît que ce culte venait de Dieu; mais il pose avec précision les limites de sa valeur.

DES ÉCRITS DIDACTIQUES DU NOUVEAU TESTAMENT.

DEUXIÈME PARTIE.

LES ÉPITRES CATHOLIQUES ET L'APOCALYPSE.

§ LXIX.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

I. — Sous le titre commun d'*Épîtres catholiques*, une collection de sept épîtres écrites par divers Apôtres suit, dans le Canon latin, les Épîtres de saint Paul. Dans le Canon syrien et dans celui d'Alexandrie, elle précédait au contraire les Épîtres de saint Paul, et for-

mait un même volume avec les Actes des Apôtres et l'Apocalypse.

Le nom d'*Épîtres catholiques* est très-ancien. Il se trouve dans Eusèbe[1], comme dénomination collective généralement usitée. Bien plus anciennement encore, il servait à désigner en particulier quelques épîtres.

Le sens primitif de ce titre est controversé. — Suivant l'opinion la moins probable, ce nom fut donné à ces épîtres parce qu'elles contenaient le fond de l'enseignement catholique. — D'après une seconde opinion, ce nom leur fut donné à cause de leur emploi général dans l'Église[2]. Il serait donc synonyme de canonique; mais alors il n'aurait pas pu servir à désigner une classe particulière d'écrits canoniques. C'est pourquoi on a proposé une autre explication.

La *Collection* de ces épîtres, a-t-on dit[3], reçut ce nom, qui la distinguait du recueil des épîtres de saint Paul, parce qu'elle renfermait *tous* les écrits laissés à l'Église par les autres Apôtres. — Mais ces épîtres ne formaient pas, comme les épîtres de saint Paul, un volume à part; elles étaient toujours jointes aux Actes des Apôtres et à l'Apocalypse; celles qui eurent place dans le Canon primitif n'étaient pas d'ailleurs assez nombreuses pour motiver une appellation collective en ce sens. Ajoutez à cela que les passages allégués en faveur de cette explication prouvent plutôt en faveur d'une autre. Lorsque, par exemple, Clément d'Alexandrie[4] appelle la lettre synodale des Apôtres assemblés à Jérusalem ἐπιστολὴν καθολικὴν των ἀποστόλων ἁπάντων, son intention n'était pas d'exprimer par là que *tous*, ou presque tous les Apôtres avaient participé à cet écrit, mais seulement que cet écrit avait la des-

[1] Euseb., *H. eccl.*, II, 23.
[2] Cf. Euseb., *H. eccl.*, III, 3.
[3] Hug, *Einleit.*, II, p. 500.
[4] *Strom.*, IV, 15, p. 606.

tination la plus étendue. C'est pour cette raison aussi qu'Origène[1] appelle *catholique* la lettre de Barnabé. Eusèbe nomme pareillement *catholiques* les lettres de saint Denys de Corinthe, en tant qu'elles ont été utiles dans un cercle très-étendu[2].

Les épîtres en question étaient des circulaires (ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι) sans destination locale unique, et le titre de *catholiques* servit à les distinguer des épîtres spécialement adressées à certaines églises[3]. Deux épîtres généralement reçues dès l'origine, la première de saint Pierre et la première de saint Jean, portèrent d'abord ce titre, à cause de leur destination encyclique[4]. Pour la même raison, on donna de très-bonne heure le même titre à la deuxième épître de saint Pierre, à celles de saint Jacques et de saint Jude, dans l'église d'Alexandrie et dans d'autres églises, à mesure que ces épîtres y étaient reçues. Quant aux petites épîtres de saint Jean, elles étaient considérées, en raison de leur brièveté, comme des appendices de la première.

II. — Chez les Latins, on trouve aussi les épîtres qui nous occupent désignées sous le titre d'*Epistolæ canonicæ*. Nous voyons la première trace de ce nom dans Junilius Afer[5], suivi par Cassiodore, qui toutefois comprend

[1] Origen., *C. Cels.*, I, 63.

[2] Euseb., *H. eccl.*, VI, XXIII. Cf. ibid., V, XVIII. — Ce mot se trouve aussi dans ce sens chez S. Irénée (*Adv. Hær.*, III, XI, n. 8).

[3] Æcumenius, *in Ep. Jac.* Præf. (t. II, p. 439).

[4] Origen., *Comm. in Matth.*, T. XVII, n. 19 (t. III, p. 797) : πρόσχες τὸ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου καθολικῆς ἐπιστολῆς οὕτως ἔχον. — Id., *Comm. in Joann.*, T. I, 23 (t. IV, p. 24). — Id. *in Jerem. Hom.* IX, n. 4 (t. III, p. 181). — Id. *ap. Eus.*, VI, 25 (Cf. I Petr., v, 13), ὃν (Μάρκον) καὶ υἱὸν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ ὡμολόγησε (Πέτρος) κ. τ. λ.

[5] *De Part. leg. divin.* (Bibl. M. PP. Col. 1618, tom. II, P. II, p. 199).

ensuite sous la même dénomination les épîtres de saint Paul[1]. Évidemment on donnait ce titre aux épîtres catholiques moins pour les distinguer des épîtres de saint Paul, que pour les séparer des épîtres qui ne furent jamais reçues dans le Canon et n'avaient point d'autorité dogmatique. Sous ce rapport, cette dénomination est parfaitement convenable.

III. — Parmi les sept épîtres catholiques, deux seulement eurent d'abord partout la même autorité, la première de saint Pierre et la première de saint Jean. En ce qui concerne les cinq autres, les églises d'Orient et d'Occident étaient partagées et se complétaient mutuellement, tandis que l'église d'Alexandrie admit de prime abord et garda avec fermeté dans son Canon les sept épîtres catholiques, tout en connaissant fort bien les pratiques différentes des autres églises. Cette divergence dans la pratique influa naturellement sur le crédit de ces épîtres. Comme elles étaient plus rarement employées et même en partie écartées du Canon, des écrivains tiraient de là contre elles des conclusions défavorables, et beaucoup d'esprits demeuraient incertains sur le jugement qu'il fallait en porter[2]. Au quatrième siècle seulement, il s'établit une pratique uniforme, dans l'Église grecque et dans l'Église latine. L'Église

L. II, c. VIII : « Nulli alii libri ad simplicem doctrinam pertinent? Resp. : Adjungunt quam plurimi quinque alias, quæ Apostolorum *canonicæ* nuncupantur. »

[1] Cassiodor., *Inst. div. litt.*, c. VIII.

[2] Euseb., *H. eccl.*, II, 23. — On voit chez Cosmas Indicopleustès (*Topograph. christ.*, l. VII, ap. Gall., t. XI, p. 535) combien cette divergence était préjudiciable à l'autorité de ces épîtres.

syrienne d'Antioche continua à maintenir son ancienne pratique dans la liturgie ; mais, en dehors de la liturgie, elle professait pour les écrits controversés la vénération qui leur était due.

IV. — L'ordre des épîtres catholiques dans le Canon n'était pas exactement le même chez les Grecs et chez les Latins. Les Alexandrins les mirent, dès l'origine, dans l'ordre où la Vulgate nous les présente, saint Jacques venant toujours le premier, saint Jude toujours le dernier[1]. Dans les anciens catalogues latins, au contraire, et même encore dans celui du concile de Trente, la série commence par saint Pierre et saint Jean[2], soit parce que l'épître de saint Jacques ne fut reçue qu'en troisième lieu, soit parce qu'on rangeait les auteurs d'après leur dignité. — Les Grecs avaient suivi l'ordre dans lequel sont nommés saint Jacques, saint Pierre et saint Jean, au second chapitre de l'épître aux Galates, vers. 9.

V.— En général, les sept Épîtres catholiques tendent au même but, l'affermissement de la foi ; c'est pour cela qu'elles ont toutes le ton de l'exhortation. L'occasion en était fournie par les circonstances. Sans parler de l'esprit mondain, que beaucoup de chrétiens avaient conservé, et qui les empêchait de comprendre l'esprit du Christianisme, un grand nombre de convertis, principalement parmi les Juifs, mettant de creuses formules scientifiques à la place de l'énergie morale, affaiblissaient dans les consciences le sentiment chré-

[1] Voyez notre premier volume, p. 99 et suiv.

[2] Voyez notre premier volume, p. 96 et suiv. — S. Jérôme seul, dans son *Prologus galeatus*, met, comme les Grecs, S. Jacques le premier ; chez les autres écrivains latins, c'est tantôt S. Jacques, tantôt S. Jude qui suivent S. Jean. — (Pseudo) Hieron., *Præf. in* VII *Epist. Canon.*

tien, séduisaient les néophytes mal affermis dans la foi et compromettaient l'honneur de l'Église. Tandis que ce principe de dissolution fermentait dans l'Église, la haine de la populace païenne et le glaive de la puissance temporelle menaçaient au dehors l'œuvre apostolique. Il était donc urgent de porter secours aux fidèles contre ces dangers extérieurs et intérieurs.

Comme ces épîtres tendent plutôt à fortifier le sentiment chrétien qu'à fournir de nouveaux enseignements dogmatiques, on ne mit pas dans les premiers siècles le même zèle à les expliquer qu'à commenter les épîtres de saint Paul. De là vient qu'au temps de Cassiodore [1] on en trouvait peu de commentaires; et ce qui nous est parvenu des explications patristiques, est encore moins considérable qu'à l'époque de Cassiodore.

I. ÉPITRE DE L'APOTRE SAINT JACQUES.

§ LXX.

SON AUTEUR, SON AUTHENTICITÉ.

I. — L'adresse de cette épître est ainsi conçue : « *Jacques, serviteur de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ, aux douze tribus dispersées parmi les nations.* » Ces expressions sont trop vagues pour qu'on puisse décider par elles quel est précisément l'auteur de cette

[1] Cf. Cassiodor., *Instit. div. litt.*, c. VIII. — Cosmas Indicopl., *Topog. christ.*, l. VII (Gall. *Bibl.*, t. XI, p. 535).

épître. Le Nouveau Testament mentionne en effet plusieurs personnages du nom de Jacques : — Jacques, fils de Zébédée (Matth., x, 3. Cf. iv, 21; Luc, vi, 14), et Jacques, fils d'Alphée (Matth., x, 3; Luc, vi, 15; Act., i, 13), tous deux Apôtres. — Le second, suivant nous, est identique à celui que les écrivains sacrés désignent sous le nom de Jacques, frère du Seigneur (Gal., i, 19). Le premier fut martyrisé dès l'an 42, par l'ordre d'Hérode Agrippa Ier. Il est donc ici hors de question. C'est au second que la tradition catholique attribue la présente épître.

Bien que l'accord sur ce point se soit fait progressivement, à mesure que l'épître était insérée au Canon par un plus grand nombre d'églises, on a controversé la question de savoir si l'auteur est bien identique à Jacques, fils d'Alphée, nommé le huitième dans le catalogue des Apôtres. C'est ce point qu'il s'agit d'éclaircir.

II. — Les évangélistes mentionnent souvent un personnage nommé Jacques parmi les « frères du Seigneur. » Saint Matthieu (xiii, 55) et saint Marc (vi, 3) nomment quatre de ces *frères :* Jacques, Joseph, Simon et Jude, tous originaires de Nazareth; mais nous n'avons aucune indication directe sur le degré de leur parenté avec Notre-Seigneur. Comme le mot אח (frère) avait chez les Hébreux une signification très-étendue, nous devons, pour en connaître la signification exacte dans le cas présent, examiner les autres données fournies par l'Évangile.

Parmi les trois Maries qui se trouvèrent au pied de la croix (Matth., xxvii, 56; Marc., xv, 40. Cf. Joann., xix, 25), l'une est distinguée des deux autres (c'est-à-dire de Marie-Magdeleine et de Marie, mère de Jésus) par ces pa-

roles : Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ. (Cf. Marc, xvi, 1. Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου). — Probablement il s'agit ici du même Jacques et du même Joseph qui ont déjà été mentionnés auparavant (Matth., xiii, 55; Marc., vi, 3) comme frères de Simon et de Jude. Marie, leur mère, est mentionnée aussi, dans le passage parallèle de saint Jean (xix, 25), sous le nom de Marie « sœur de la mère de Jésus; » mais l'évangéliste ajoute une circonstance décisive : ἡ τοῦ Κλῶπα. Par là nous savons en quel sens Jacques et les autres sont appelés *frères du Seigneur :* ils étaient fils du disciple Clopas, ou Cléophas (Luc., xxiv, 15) et de Marie, sœur ou belle-sœur de la sainte Vierge.

III. — Le Nouveau Testament ne nous renseigne pas davantage. Mais un témoignage d'une valeur historique incontestable nous apprend quelque chose de plus. Hégésippe, vers l'an 150, consigna fidèlement en cinq livres l'histoire des *choses mémorables* qui avaient eu lieu dans l'Église de Jérusalem depuis son origine; or, à propos de l'élection de Simon, évêque de Jérusalem après saint Jacques, il dit qu'on élut de préférence à tout autre ce fils de Cléophas, parce qu'il était le second cousin (ἀνέψιος) du Seigneur; puis il ajoute en passant : « Ce Cléophas était frère de Joseph[1]. » Ce mot nous explique tout : Jacques était nommé « frère du Seigneur, » parce qu'il était fils du frère de saint Joseph. C'est ce qui a été reconnu par saint Jérôme et par saint Jean Chrysostome[2].

IV. — A côté de cette opinion, il en existe une autre, d'après laquelle saint Jacques aurait été fils de saint Joseph, d'un premier mariage. Elle est fondée sur une tradition qui venait des Ébionites, et qui a été consignée dans les évangiles

[1] Euseb., *H. eccl.*, II, xi; et IV, xxii.

[2] Hieron., *de Vir. ill.*, c. ii. — Chrysost., *Comm. in Gal*, i, 19. — Théodoret, *Interpr. in Gal.*, i, 19.

apocryphes de saint Pierre et de saint Jacques[1]. Elle fut adoptée plus ou moins par Origène[2], par Eusèbe[3], et surtout par saint Épiphane[4]. Suivant cette tradition, saint Joseph, avant son mariage avec la sainte Vierge, aurait eu d'une première épouse les quatre fils cités par saint Matthieu (XIII, 55) et de plus deux filles.

Mais cette opinion ne peut pas contre-balancer la précédente. Outre qu'elle sort d'une source apocryphe, le texte sacré lui est si peu favorable que, pour la soutenir, on est réduit, comme le remarquait saint Jérôme, à se jeter dans les conjectures les plus invraisemblables. Il faudrait admettre, par exemple, que, parmi les proches parents de Jésus, il y avait deux Jacques ayant droit au titre de *frères* du Sauveur, savoir : un Jacques, qu'on prétend avoir été fils de Joseph (Matth, XIII, 55), puis un autre Jacques, fils de Cléophas et d'une sœur *de la mère du Seigneur* (Joann., XIX, 25. Cf. Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40; XVI, 1). De plus, comme cette dernière avait un fils nommé Joseph, et que Siméon, successeur de Jacques dans l'évêché de Jérusalem, était indubitablement aussi fils de Cléophas, il s'ensuivrait qu'il y avait là deux séries de fils portant les mêmes noms et appartenant à deux frères. Or, comment l'Évangéliste put-il croire qu'il avait distingué nettement Marie, femme de Cléophas, en nommant ses enfants Jacques et Joseph, si, tout à côté de ceux-ci, le frère de Cléophas avait deux enfants de même nom? Le lecteur ne devait-il pas se demander après cela de quel Jacques il s'agissait? — Il n'est donc pas étonnant qu'on ait renoncé à défendre cette tradition apocryphe par le Nouveau Testament ; car, de ce côté, elle manque complétement d'appui.

[1] Thilo, *Cod. apocr. N. T.*, I, p. 159 sq.
[2] Origen., *Comm. in Matth.*, T. X, n. 17 (Opp., t. III, p. 462); *Comm. in Joann*, II, 12. *Corderii caten.*, p. 75.
[3] *Hist. eccl.*, II, I.
[4] *Hær.* LXXVIII. 7-9.

V. — Cela posé, il est certain qu'il y a identité entre Jacques, fils de Cléophas et d'une sœur de la sainte Vierge, et Jacques, fils d'Alphée, placé dans la liste des Apôtres. Le nom même l'indique; car Ἀλφαῖος est la prononciation un peu grécisée de חלפי, qui, prononcé à l'araméenne, n'est pas autre chose que Κλεόπας, ou Κλῶπας*. Ainsi Jacques, fils de Marie et de Cléophas, est identique à l'Apôtre Jacques, fils d'Alphée, que plus tard on distingua de Jacques, fils de Zébédée, par le titre de « frère du Seigneur, » en raison de sa parenté avec Jésus-Christ.

Une preuve évidente de ce que nous avançons est fournie par l'épître aux Galates (I, 19). Saint Paul y veut montrer qu'il n'a pas reçu son Évangile des Apôtres primitifs, et il allègue comme preuve que ce fut seulement trois ans après sa vocation qu'il eut une entrevue avec saint Pierre à Jérusalem, entrevue qui ne dura pas plus de quinze jours; puis il ajoute : ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰακωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Tous les anciens exégètes (M. Victorinus excepté) ont compris que saint Paul comptait Jacques, *frère du Seigneur*, au nombre des douze Apôtres. Cette interprétation, qui est la seule naturelle, se trouve confirmée par un autre passage de l'épître aux Galates (II, 9). En voici une dernière preuve assez frappante, quoique indirecte : tant que Jacques, fils de Zébédée, est en vie, les deux Jacques sont distingués, dans le Nouveau Testament, par leur filiation (*Act.*, I, 13; XII, 2. *Gal.*, I, 19). Mais à peine le fils de Zébédée est-il mort, que l'autre Jacques survivant n'est plus distingué de cette manière (*Act.*, XI, 17; XV, 13; XXI, 38. *Gal.*, II, 9). Évidem-

* M. Lehir nous communique à ce sujet la remarque suivante : — Cléophas = Κλεοπατρος, *la gloire de son père;* Ἀλφαῖος = חַלְפַּי, *lieutenant ou successeur* (*de son père*). Le mot αντιοχος est le terme grec le plus usité pour rendre חלפי, ou חליף; mais le mot Cléophas a pu être préféré par quelques-uns, comme se rapprochant davantage du nom hébreu, quant au son. Cf. Saul, Paul; — Jésus, Jason, etc.

ment, c'est que désormais Jacques de Jérusalem reste seul de son nom, et n'est pas autre que le fils d'Alphée. L'Évangile des Hébreux compte en effet Jacques « frère du Seigneur » au nombre des douze Apôtres qui ont pris part à la dernière Cène[1].

VI. — La tradition ecclésiastique se prononce dans le même sens. — Conformément au témoignage d'Hégésippe, et d'après la tradition, Clément d'Alexandrie[2] rapporte ceci : Jésus ressuscité enseigna les mystères de la foi à Jacques le Juste, à Jean et à Pierre ; ceux-ci en firent part *aux autres* Apôtres ; les Apôtres transmirent cet enseignement aux soixante-dix disciples, parmi lesquels se trouvait Barnabé ; il y a eu deux Jacques, *l'un, surnommé le Juste, qui fut précipité du pinacle du temple, et un autre qui fut décapité;* saint Paul veut parler de Jacques surnommé *le Juste*, lorsqu'il dit : « Je n'ai vu aucun autre Apôtre, si ce n'est Jacques, frère du Seigneur. » — Origène explique comme son maître le verset 19 du premier chapitre de l'épître aux Galates[3]. Saint Chrysostome et saint Épiphane[4] adoptent la même explication. Saint Jérôme défend l'opinion traditionnelle, en s'appuyant sur l'Écriture sainte[5].

[1] Voyez ci-dessus, p. 44.

[2] Ap. Euseb., *H. eccl.*, II, 1.

[3] *Comment. in Matth.*, t. X, n. 17 : Ἰάκωβος δὲ (Matth., XIII, 55) ἐστιν οὗτος ὃν λέγει Παῦλος ἰδεῖν ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας ἐπιστολῇ εἰπών « ἕτερον δὲ ἀπόστολον οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. » Cf. *Expos. in Ep. ad Rom.*, L. IX, n. 2. Origène y donne expressément à S. Jacques le titre d'Apôtre.

[4] Chrysost., *Comm. in Gal.*, I, 19. — Epiphan., *Hær.* XXIX, n. 3. Il est vrai que S. Épiphane s'embarrasse dans des inconséquences ; mais elles sont la suite de son erreur au sujet de la tradition apocryphe dont nous avons parlé, ou plutôt elles corrigent cette erreur.

[5] *Contr. Helvid.*, c. XIII : « Nulli dubium est, duos fuisse Apostolos Jacobi vocabulo nuncupatos, Jacobum Zebedæi et Jacobum Alphæi. Istum nescio quem minorem Jacobum (Marc., XV, 40), quem Mariæ filium, nec tamen matris Domini, Scriptura commemorat, Apostolum vis esse, an

VII. — En résumé, il n'y a que les *Constitutions apostoliques*[1] et M. Victorinus en faveur de la distinction que nous combattons. Or les *Constitutions apostoliques* n'ont point d'autorité, quand elles ne sont point soutenues par d'autres garants; et leur témoignage ici est non avenu, puisqu'il est contredit par des témoignages irrécusables.

Quant à Eusèbe, il fut induit d'abord en erreur par la tradition apocryphe dont nous avons parlé; puis il fut confirmé dans cette erreur par un passage mal entendu de la première épître aux Corinthiens (I *Cor.*, xv, 5, 7), où il crut voir que Jacques était exclu du nombre des douze[2]. M. Victorinus fut de même induit en erreur par une fausse interprétation du texte sacré. Dans son commentaire sur l'épître aux Galates (i, 19), il crut devoir distinguer entre Jacques, « frère du Seigneur, » et l'Apôtre saint Jacques, parce que le premier lui semblait fortement suspect d'opposition à saint Paul[3]. Les écrivains postérieurs qui ont adopté cette distinction hypothétique n'ont pas donné de raisons plus solides en sa faveur.

non? Si Apostolus est, Alphæi filius erit et credet in Jesum, et non erit de illis fratribus, de quibus scriptum est : *Neque enim tunc fratres credebant in eum.* Si non est Apostolus, sed tertius nescio quis Jacobus, quo modo est frater Domini putandus, et quomodo tertius ad distinctionem *majoris* appellabitur *minor*, quum *major* et *minor* non inter tres, sed inter duos soleant præbere distantiam, et frater Domini Apostolus sit, Paulo dicente (*Gal.*, i, 18-19) .... *alium autem Apostolorum?* etc. Restat conclusio, ut Maria ista, quæ Jacobi minoris scribitur mater, fuerit uxor Alphæi et soror Mariæ matris Domini, quam *Mariam Cleophæ* Joannes evangelista cognominat. » — Cf. *Comm. in Gal.*, i, 19.

[1] *Constit. App.*, ii, 55 : « Ἡμεῖς (οἱ ἀπόστολοι) .... σὺν Ἰακώβῳ, τῷ τοῦ κυρίου ἀδελφῷ, καὶ ἑτέροις ἑβδομήκοντα δύο μαθηταῖς. — Ibid., vi, 14.

[2] *Comm. in Jes.*, xvii, 15 (*Collect. nov. PP.*, edd. Montfaucon, t. II, p. 422) : δέκα καὶ τέσσαρας ποιήσει τοὺς πάντας ἀποστόλους, ὧν δώδεκα μὲν τοὺς πρώτους ἀποστόλους εἴποις ἂν εἶναι, οὐκ ἐλάττω δὲ αὐτῶν τὴν ἀρέτην Παῦλον, καὶ αὐτὸν κλητὸν ἀπόστολον, καὶ τὸν Ἰάκωβον γεγονέναι τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. — Cf. *Hist. eccl.*, I, 12.

[3] *Collect, nov. vett. Script.*, edd. Mai, vol. III, P. II, p. 9 sq.

VIII. — Choisi, selon quelques-uns par les Apôtres, selon d'autres, par Jésus-Christ lui-même[1] pour remplir à Jérusalem les fonctions d'évêque, l'apôtre saint Jacques gouverna cette église près de trente années[2]. Depuis son enfance, il observait, de la manière la plus rigoureuse, la règle des Nazaréens, soit dans ses habits, soit dans sa nourriture, et se conformait si exactement aux prescriptions de la Loi, qu'on l'appelait communément *le Juste*[3]. Sa sainteté jetait de l'éclat sur la doctrine qu'il professait; et la vénération qu'on avait pour sa personne empêcha longtemps qu'on ne persécutât les chrétiens. Il savait en même temps s'interposer en conciliateur entre les chrétiens d'origine hébraïque et les païens convertis. C'était là, certes, une tâche difficile. D'un côté, les zélateurs du judaïsme voulaient forcer les païens même à recevoir la circoncision; de l'autre, quelques juifs convertis avaient déjà répudié les observances mosaïques, et l'on disait qu'ils l'avaient fait à l'instigation de saint Paul. Dès le temps du concile de Jérusalem, saint Jacques s'efforça de conserver la paix par les sages mesures qu'il proposa. Lors du dernier séjour de Paul à Jérusalem, il s'interposa encore, pour prévenir l'explosion qui menaçait cet Apôtre. C'est principalement à cette modération de saint Jacques

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, II, 1, VII, 19. — Epiphan., *Hær.* LXXVIII, n. 7. — Chrysost., *Hom.* XXXVIII, n. 3, *in* I *Cor.* (XV, 7). Sa chaire épiscopale se conservait encore au quatrième siècle. Eus., l. c.

[2] Hegesipp. ap. Eus., *H. eccl.*, II, 23. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. II.

[3] Ap. Euseb., l. c. — Epiphan., *Hær.* LXXVIII, n. 14. — Chrysost., *Hom.* V, n. 3, *in Acta App.* (t. VII, p. 78).

et à son autorité qu'on fut redevable de ne pas voir éclater plus tôt la déplorable scission qui, après sa mort, entraîna la ruine de l'église hébraïque.

Il avait pour la nation juive l'amour le plus profond. On le voyait sans cesse agenouillé dans le temple, priant pour les péchés et pour le salut de son peuple, dont il voyait la ruine imminente, annoncée par les prophètes. On lui attribuait la conservation de la ville, et on le surnomma Ὠβλίας (עפל־עם) περιόχη λαοῦ, *le boulevard de son peuple*. Mais tout cela ne put point lui faire trouver grâce devant l'aristocratie sacerdotale, qui dirigea toute sa haine contre lui, après que Paul se fut éloigné. L'occasion se présenta bientôt de donner à cette haine un libre cours.

Porcius Festus étant mort, le pays se trouva quelque temps sans gouverneur officiel. Ananus, qui venait d'être nommé grand-prêtre, profita de la conjoncture, pour se défaire de saint Jacques. Il établit un tribunal chargé de procéder contre lui et quelques autres Chrétiens. Comme on était au temps de Pâques, on voulut forcer l'Apôtre à faire une rétractation publique, et à parler au peuple, du haut du temple, pour le dissuader de croire en Jésus-Christ. Le saint vieillard laissa espérer qu'il céderait à cette exigence; mais, contre l'attente de ses persécuteurs, il s'écria : « Pourquoi m'interroger au sujet de Jésus? Il est assis à la droite du Tout-Puissant, et reparaîtra sur les nuées du ciel!..... » Cette franche déclaration du *Juste*, fut reçue par les fidèles avec enthousiasme. Mais ses ennemis furieux

ordonnèrent d'exécuter la sentence prononcée contre lui. Il fut précipité du haut du temple et lapidé. Étant à demi mort, il tenta de se mettre à genoux, pour prier Dieu de pardonner à son peuple, lorsqu'un homme armé de l'instrument d'un foulon, l'acheva d'un dernier coup. On l'enterra près du temple[1]. Cela se passait à Pâques de l'année 62[2]. Dans les malheurs qui bientôt après tombèrent sur la ville et sur la nation juive, beaucoup de contemporains virent un effet de la vengeance de Dieu, pour le meurtre de ce juste[3].

IX. — C'est ce Jacques, évêque de Jérusalem et Apôtre, que la tradition catholique désigne comme l'auteur de la présente épître[4].

Qu'on cherche, parmi les Apôtres et les hommes apostoliques, celui qui doit vraisemblablement avoir écrit cette circulaire à tous les chrétiens hébreux, on ne pourra manquer, en effet, de jeter tout d'abord les

[1] Hegesipp. ap. Eus., l. c. — Clem. Al. ap. Eus. *H. eccl.*, III, I. Hieron., *de Vir. ill.*, l. c. — La narration de Flav. Josèphe (*Antiqq.*, XX, 8, n. 1) s'accorde complétement, dans les points principaux, avec celle d'Hégésippe.

[2] Euseb., *Chron.* ad ann. Dom. 62. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. II : .... Triginta itaque annos Hierosolymorum rexit Ecclesiam, i. e. usque ad septimum Neronis annum, et juxta templum ubi et præcipitatus fuerat, sepultus est.

[3] Euseb., *Hist. eccl.*, II, 23. — Origen., *C. Celsum.*, I, 47, II, 13. — Hégésippe aussi exprime cette pensée (ap. Euseb., l. c.). Après avoir rapporté le martyre du Juste, il ajoute ces paroles : καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ τὴν Ἰουδαίαν, αἰχμαλωτίσας αὐτούς. Εὐθὺς ne signifie pas que le châtiment suivit immédiatement, mais seulement qu'il ne tarda pas.

[4] Euseb., *Hist. eccl.*, II, 23 : Οὗ (Ἰακώβου) ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται.

yeux sur cet Apôtre; tant la forme et le fond de cette épître lui conviennent à tous égards!

Les témoignages extérieurs confirment ces vraisemblances, et les changent en certitude. Partout où cette épître a été reçue dans le Canon (et elle le fut dès les temps primitifs dans la très-grande majorité des églises), elle l'a toujours été sous ce nom. L'église d'Antioche l'a reconnue et vénérée de toute antiquité[1], comme l'œuvre de cet Apôtre. Il en a été de même dans le patriarcat d'Alexandrie. Depuis l'auteur des Stromates[2], nous trouvons dans cette église une longue suite de témoignages[3].

Dans l'église latine, nous la voyons employée par saint Clément de Rome, saint Irénée et Tertullien[4]. Mais elle n'est mentionnée ni dans le fragment de Muratori, ni dans ce qui nous reste des autres écrivains

[1] Voyez notre premier volume, p. 82. — Ephræm. Syr. Opp. græc., t. III, p. 51 : Ἰάκωβος δὲ, ὁ τοῦ κυρίου ἀδελφὸς, λέγει· πενθήσατε καὶ κλαύσατε κ. τ. λ. Cf. Jac., IV, 9. — Chrysost., *de Pœnit.*, *Hom.* IX (t. II, p. 348).

[2] Euseb., *H. eccl.*, VI, 14. — Cassiodor., *Instit. div. litt.*, c. VIII.

[3] Origen., *Comm. in Joann.*, t. XIX, n. 6 (Opp., T. IV, p. 306) : ἐὰν δὲ λέγηται μὲν πίστις, χωρὶς δὲ ἔργων τυγχάνῃ, νεκρά ἐστιν ἡ τοιαύτη, ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν. — Id. *Expos. in Ep. ad Rom.*, IX, n. 2 : « Sicut et Jacobus apostolus dicit : *Omne datum*, etc. Jac., I, 17. — It. *Hom.* XIII, n. 3, *in Genes.* — Dionys. Al., *de Martyr.*, c. VI, 7. — Didymus Al., *Comment. in Ep. Jac.*, Bibl. max. PP., t. IV, p. 320.

[4] Clem. R., *ad Cor.* I, c. X. Cf. Jac., II, 21, 22. — c. XXXVIII. Cf. Jac., III, 13. — Iren., *Adv. Hær.*, IV, XVI, n. 2. Cf. Jac., II, 23. — Tertull., *C. Jud.*, c. II. — Les citations sont plus marquées dans le *Pasteur* d'Hermas. Mand., XII, 5 : « Si enim resistitis diabolo, fugiet a vobis confusus. » Cf. Jac., IV, 17. — Mand., XII, 6 ; Cf. Jac., IV, 12. — Sim., VIII, 6. Cf. Jac., II, 7*. — * Ces témoignages de la tradition primitive et d'autres encore ont été réunis par Kirchhofer dans son manuel (*Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen canons*), p. 258-267.

latins des premiers temps. Il nous semble que saint Jérôme avait principalement en vue la pratique des Latins, lorsqu'il dit que l'autorité de cette épître s'est développée peu à peu, malgré l'opinion de ceux qui la prétendaient publiée, sous le nom de saint Jacques, par quelque autre écrivain[1].

Il était naturel qu'en refusant d'admettre cette épître, on donnât pour prétexte qu'elle était d'un autre auteur. Mais personne ne s'avança jusqu'à dire *qui* était cet autre auteur; et l'opposition dura moins longtemps contre cette épître que contre l'épître aux Hébreux. Avant le commencement, ou du moins peu après le commencement du quatrième siècle, sa réception était accomplie partout : les écrivains latins qui traitaient du Canon ne faisaient aucune difficulté à cet égard; et Eusèbe se borne à constater que cette épître était citée rarement par les anciens Pères[2].

Les choses en restèrent là jusqu'au seizième siècle. Érasme et le cardinal Cajetan, qui ne manquaient aucune occasion de montrer ce qu'ils savaient, remirent alors en question l'apostolicité de cette épître[3]. Luther,

[1] *De Vir. ill.*, c. II : « Jacobus, qui appellatur frater Domini, cognomento Justus, ... post passionem Domini statim ab Apostolis Hierosolymorum episcopus ordinatus, unam tantum scripsit epistolam, quæ de septem catholicis est; quæ et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim, tempore procedente, obtinuerit auctoritatem. »

[2] Euseb., *H. eccl.*, II, 23 : Ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν· οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν. Ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις. — Cf. Origen., *Comm. in Joann.*, XX, n. 10 (Opp., T. IV, p. 318).

[3] Cajetan. *Epp. Pauli et alior.* (Ven., 1531) in Jac., I, 1 : « Non us-

pour des raisons faciles à concevoir, fut bien plus porté encore à en rejeter l'authenticité[1]. Il n'est donc pas étonnant que la plupart des critiques sortis de son école, se soient prononcés contre la canonicité de cette épître[2].

§ LXXI.

DESTINATION, OCCASION ET BUT DE CETTE ÉPITRE.

1. — Cette épître est adressée aux douze tribus (ταῖς δώδεκα φύλαις ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ). Néanmoins elle n'était pas destinée à toute la nation juive. La citation fréquente du nom de N. S. Jésus-Christ (I, 12; II, 1, 5; V, 7, 8), et les dogmes exclusivement chrétiens qui y sont professés (par exemple, I, 18; V, 14, etc.) prouvent assez que l'auteur parle à des chrétiens hébreux; mais il ne les distingue pas du gros de la nation, parce qu'alors ils ne s'en distinguaient pas et ne devaient pas

quequaque certum an epistola hæc sit Jacobi, fratris Domini. » — Erasm. *in Ep. Jac.*, I, 1 : « *Apostolus* non additur in his libris, quos ego viderim, nec in latinis emendatioribus. Et fieri potest ut nomen commune cum Apostolo præbuerit occasionem, ut hæc epistola Jacobo Apostolo adscriberetur, *cum fuerit alterius cujusdam Jacobi*, » etc. (Opp. ed. Bat., t. VI, p. 1025). R. Simon a suivi Érasme, pour le fond de son sentiment. *Hist. crit.*, I, p. 192-194.

[1] Dans sa préface à l'épître de S. Jacques (an. 1522) il disait : « Je ne considère pas cette épître comme l'ouvrage d'un Apôtre; et ma première raison est qu'elle va directement contre S. Paul et les autres Écritures, en faisant dériver la justice des œuvres. » Deux ans plus tard, il alla jusqu'à dire, dans l'édition du N. T. de 1524 : « L'épître de S. Jacques est une véritable épître de paille; elle n'a rien d'évangélique, etc. »

[2] Voyez Schleyer, « *Neue Forschungen über den Br. Jacobi und ins. bes. über die Brüder Jesu.* » Freib. Zeitschr. f. Theol. IV B., 1840, p 3-116.

encore s'en distinguer. Les mots ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ (Cf. Joann., VII, 35), indiquent que cette épître fut écrite pour aller trouver, au delà des frontières de la Palestine, les Juifs qui avaient, en diverses provinces, embrassé l'Évangile.

On ne peut pas supposer qu'il s'agit seulement, ou principalement ici des chrétiens de Palestine qui s'étaient enfuis lors de la première persécution (*Act.*, VIII, 1).

D'après cette interprétation, ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ serait synonyme de ταῖς διεσπαρμέναις, et signifierait, non le lieu, mais l'état où ces chrétiens se trouvaient[1]; or les mots ne permettent point d'adopter ce sens (Cf. I Petr., I, 1). Les matières traitées dans cette épître ne conviennent pas seulement aux chrétiens qui s'enfuirent de Jérusalem, pour échapper aux persécutions du sanhédrin; et il n'y a aucune raison sérieuse de prétendre que saint Jacques dut adresser uniquement cette lettre à ces fidèles émigrés de son diocèse; car, en même temps qu'il était évêque de Jérusalem, il était partout considéré comme l'évêque des Circoncis, et il veillait au loin sur les fidèles de la nation juive dispersés dans les provinces. Les prédicateurs hébreux portaient partout sa renommée, et l'autorité dont il jouissait se montre dans l'opinion que les membres du sanhédrin avaient sur son influence[2]. Tout bien considéré, les mots ἐν τῇ διασπορᾷ doivent donc s'entendre des provinces où étaient établis des Juifs de toutes les tribus.

II. — L'affluence des Juifs de toutes les provinces à Jérusalem dans les grandes fêtes, et les rapports de

[1] Baronius adopte cette opinion, *Annal.* ad ann. D. 35, c. I, p. 281.
[2] Voyez ce qu'ils lui dirent, suivant le rapport d'Hégésippe conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, II, 23).

saint Jacques avec les autres Apôtres et les prédicateurs de l'Évangile, lui donnaient chaque jour occasion de s'informer du progrès de la foi parmi les circoncis; or les nouvelles qu'il en recevait n'étaient pas consolantes, comme on peut l'inférer du témoignage de saint Paul. La plupart des Juifs croyaient que la profession de foi en Jésus-Christ suffisait pour les rendre cohéritiers du Nouveau Testament, comme ils étaient par leur naissance héritiers de l'Ancien; et, ne comprenant pas la nécessité d'une rénovation spirituelle, ils gardaient leurs vices nationaux, après qu'ils étaient entrés dans la société nouvelle. Leurs disputes passionnées, le ton tranchant qu'ils prenaient en matière religieuse, leur cupidité et leur ostentation, étaient un sujet de douleur amère pour l'Apôtre saint Paul (*Tit.*, I, 10; I *Tim.*, I, 4-6; VI, 3-10). Partout ils se posaient en docteurs, prétendant « posséder la science de Dieu, tandis qu'ils le reniaient dans leurs œuvres (*Tit.*, I, 16; II *Tim.*, III, 5). » On pourrait recueillir bien des traits de ce genre dans les épîtres de saint Paul, et les rapprocher des paroles de saint Jacques, qui caractérisent les Juifs auxquels il écrit.

III. — Nous ne savons pas si saint Jacques fut décidé à écrire cette lettre par quelque circonstance extérieure. Il est certain, en tout cas, que, si quelqu'un devait, par un langage énergique, corriger les chrétiens des douze tribus, c'était sans contredit l'Apôtre saint Jacques, regardé comme le plus fidèle observateur de la Loi, honoré du surnom de *Juste* par le suffrage unanime

de ses concitoyens, en même temps qu'il était l'interprète accrédité de Jésus-Christ et son proche parent.

§ LXXII.

EN QUEL TEMPS, EN QUEL LIEU ET EN QUELLE LANGUE FUT COMPOSÉE CETTE ÉPÎTRE? SA RELATION A LA DOCTRINE DE SAINT PAUL.

I. — Si saint Jacques de Jérusalem est l'auteur de cette épître, la question de savoir où elle fut écrite est résolue par-là même. L'époque de sa composition ne peut pas être postérieure à l'année 62, qui est celle du martyre de l'Apôtre. D'un autre côté, elle ne doit pas être bien antérieure ; car l'adresse indique que l'Évangile était déjà répandu au loin dans les provinces; on ne saurait donc la faire remonter plus haut que la mission d'Éphèse. Pour déterminer plus exactement l'époque, on a voulu s'appuyer sur de prétendues réminiscences des épîtres de saint Paul (par exemple *Hebr.*, xi, 17, 31 ; Cf. *Jac.*, ii, 20-25); mais cela n'est pas fondé suffisamment. Ce qui nous semble le plus probable, c'est que saint Jacques composa son épître lorsque, saint Paul s'étant éloigné de l'Asie Mineure, le désordre s'accrut dans cette province, et qu'il devint plus nécessaire de blâmer énergiquement la conduite des chrétiens hébreux. Peut-être pourrait-on dire que saint Paul ensuite exerça une espèce de réciprocité, en écrivant son épître aux Hébreux pour les chrétiens de la Palestine.

II. — La langue que l'auteur dut employer ne peut être que le grec. La propagation de sa lettre parmi les Hébreux dispersés dans toutes les provinces du monde grec et romain n'était pas possible autrement. Que saint Jacques connût cette langue, nous en avons la preuve dans l'invitation qui lui fut faite d'adresser une allocution aux Juifs et aux Gentils

venus de tous côtés à Jérusalem pour la fête de Pâques; car la langue grecque était la seule qui fût généralement comprise. Le style de cette épître est modelé sur celui des Septante; les images y abondent, et l'on y remarque plus d'élan oratoire que dans les autres écrits didactiques.

III. — Luther avait ses raisons pour nier la canonicité de cette épître. Aucune autre, en effet, n'insiste avec plus d'énergie sur le caractère obligatoire de la loi morale divine; aucune n'entre mieux dans l'esprit du Sermon sur la montagne, et n'appelle plus fortement les disciples de l'Évangile dans les voies de la perfection. Ce que Luther trouve à blâmer dans cette épître en fait précisément le mérite spécial. La théorie de cet hérésiarque sur la justification par la foi n'est pas différente, quant au fond, de l'erreur que l'Apôtre saint Jacques cherchait à détruire chez les chrétiens hébreux (II, 14-26). Si l'on considère avec quelle dureté les protestants rigides attaquaient les *Synergistes*, qui soutenaient la nécessité des bonnes œuvres, on verra que la ressemblance est complète entre les deux systèmes hétérodoxes*.

Mais, s'il est évident que la doctrine de Luther est en opposition sous ce rapport avec l'épître de saint Jacques, il est faux que cette épître soit contraire à l'enseignement de saint Paul, comme le prétendait Luther **.

* Voyez le savant ouvrage du docteur Döllinger sur la *Réforme, son développement intérieur*, etc., t. III, passim.

** Voyez, à ce sujet, l'ouvrage déjà cité de Döllinger, t III, p. 318-346.

Dans les épîtres aux Romains et aux Galates, où l'Apôtre parle de la justification par la foi, il se plaçait au point de vue de la controverse qu'il avait à soutenir contre les Juifs. La question principale était celle-ci : l'homme peut-il arriver à un état de justice qui soit uniquement le fruit de ses efforts? Peut-il, par lui-même, se mettre complétement d'accord avec la loi morale? peut-il, par ses seuls mérites, acquérir la vie éternelle? — Appuyé sur l'histoire et la révélation, Paul répond négativement; il soutient que la justice et la vie éternelle s'obtiennent par la grâce divine; il indique l'institution par laquelle ces dons nous arrivent, et la condition que Dieu exige de l'homme. Cette condition, c'est la foi, ou l'acceptation du médiateur divin et de son œuvre salutaire (*Phil.*, III, 9). Voilà ce que saint Paul annonce comme la substance de son Évangile, ce qu'il veut persuader aux Juifs et aux Gentils, ce qu'il soutient enfin contre des chrétiens égarés par un zèle outré pour la Loi mosaïque.

Saint Jacques, s'adressant à des chrétiens convaincus que la foi est la racine de la justice et du salut, veut empêcher qu'ils n'exagèrent, ou ne comprennent mal ce principe, et qu'ils ne croient pouvoir impunément négliger l'œuvre essentielle de leur perfectionnement. Il s'efforce donc de leur faire sentir qu'une croyance oisive en Jésus-Christ serait une foi morte, bien différente de la foi d'Abraham.

Saint Paul n'a pas eu une autre idée de la foi; la définition qu'il en donne aux Galates (v, 6 : *πίστις*

δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) suffirait pour l'établir. Et d'ailleurs ne s'efforce-t-il pas, dans toutes ses épîtres, d'appliquer le dogme au perfectionnement de la vie? Ne condamne-t-il pas toute science qui ne porte point de fruits? Quand il explique l'essence de la foi par des exemples (*Hebr.*, XI, 1 sq. q), quelle différence y a-t-il entre son langage et celui de saint Jacques (II, 20-26)? Uniquement celle-ci : — A ceux qui pensaient que la foi suffisait, saint Jacques démontre plus *expressément* que cette supposition est contraire à l'Écriture, et que la foi est infusée dans nos cœurs pour y susciter une vie nouvelle.

LES ÉPITRES DE L'APOTRE SAINT PIERRE.

§ LXXIII.

HISTOIRE DE SAINT PIERRE.

I. — *Simon*, surnommé *Céphas*, ou Pierre, était originaire de la petite ville de Bethsaïda (Joann., I, 45), en Galilée, et avait pour père un certain Jonas, ou Jean. S'étant marié[1] dans la ville de Capharnaüm (Marc., I, 30), il y exerça, avec son frère André, la profession de pêcheur (Matth., IV, 18). Les deux frères suivirent saint Jean-Baptiste, et eurent le bonheur de reconnaître le Messie par l'intermédiaire de son Pré-

[1] Touchant le martyre de son épouse, qui l'accompagnait dans ses voyages I *Cor.*, IX, 5), voyez Clément d'Alexandrie dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 30.

curseur (Joann., I, 35-42). Ils furent, avec saint Jean, les premiers qui quittèrent le monde, pour suivre Jésus-Christ. Dès la première entrevue, Jésus donna à Simon le nom significatif qui présageait sa destinée future; et, dès lors, Pierre ne quitta plus le Sauveur, qui l'emmena d'abord avec lui à Cana, puis en Judée à la fête de Pâques, et le ramena ensuite en Galilée. En commençant à évangéliser cette contrée après l'incarcération de saint Jean-Baptiste, Jésus fit en faveur de Pierre le prodige de la pêche miraculeuse, et changea son disciple en pêcheur d'hommes (Luc., v, 8 sq.). Lorsqu'après la mort du Précurseur, Jésus se disposa à porter plus loin la prédication de l'Évangile, Simon fut choisi pour cela le *premier*, et mis à la tête des Apôtres (Luc, VI, 13, 14; Marc., III, 13; Matth., x, 2).

Lorsque la première mission des Apôtres fut terminée, Jésus récompensa la foi de Pierre, en lui révélant qu'il voulait bâtir son Église sur *lui*, comme sur un rocher inébranlable, et qu'il lui donnerait les clefs du royaume des cieux (Matth., XVI, 16-19). Le Sauveur avait prié pour lui, et avait obtenu que « sa foi ne faillirait point, » afin qu'en temps et lieu il pût soutenir et fortifier ses frères (Luc., XXII, 32). Ces priviléges furent confirmés solennellement par Jésus-Christ après sa résurrection, et Pierre fut établi de nouveau Pasteur suprême (Joann., XXI, 15-27). Chaque faveur accordée à Pierre par le divin Maître avait été précédée d'un acte de foi énergique (Luc., v, 8; Joann., VI, 69-70; Matth., XVI, 16; Joann., XX, 30 et suiv.); et ces actes furent couronnés

par un acte de l'amour le plus ardent. Si, dans la nuit de la Passion, Pierre faillit un moment, cette faute servit à purifier son amour de toute confiance en lui-même.

II. — Saint Pierre ouvrit la prédication apostolique le jour de la Pentecôte. Le premier, avec saint Jean, il défendit l'Évangile devant le Sanhédrin (*Act.*, IV, 9). C'est lui qui confondit le premier des hérésiarques, Simon le Magicien; c'est aussi lui qui, le premier, introduisit dans le troupeau de Jésus-Christ des brebis étrangères au bercail de l'Ancienne Loi (Act., x, 47), et réprouva le zèle inconsidéré des judaïsants exclusifs. Il parcourut, dans toutes les directions, la Judée, la Galilée et la Samarie, fondant et organisant des églises[1], jusqu'au moment où le fanatisme judaïque vint l'arrêter. Tant que la Judée fut régie par des Procurateurs romains, ce fanatisme fut un peu contenu. Mais, quand le pouvoir suprême fut accordé (en janvier de l'an 41) au roi Hérode Agrippa, ce prince désireux de plaire aux Juifs, se mit à persécuter les Apôtres. Après la mort de saint Jacques, il fit arrêter saint Pierre; mais cet Apôtre fut délivré par un ange et quitta le pays (*Act.*, XII, 2 sq.).

III. — Si nous en croyons Eusèbe, il se rendit dès ce moment à Antioche[2]; et, de là, il fut conduit par la Providence vers l'Occident[3], pour poser dans la capitale

[1] Chrysost., *Hom. XXI in Act. App.*, n. 2.
[2] Euseb., *Chron.* ad ann. D. 42. — Foggin., *de D. Petri itin. Rom.*, p 165-185.
[3] Voyez ci-dessus. p. 62, 257.

du monde le fondement de l'Église. Forcé de quitter Rome par l'édit de Claude, il retourna dans sa patrie, et prit une part décisive au concile qui affranchit solennellement les païens convertis du joug de la Loi mosaïque.

Après le concile de Jérusalem, nous l'apercevons de nouveau à Antioche (*Gal.*, II, 11). Mais, depuis qu'il quitta cette ville, le Nouveau Testament ne nous renseigne plus sur ses voyages.

Vers le Pont-Euxin, il restait, au nord, des provinces que saint Paul n'avait pas visitées, savoir : la Cappadoce, avec la province du Pont ; et, plus à l'ouest, la Bithynie, à côté de la Galatie. Ce sont là les pays que saint Pierre dut parcourir alors[1]; et, suivant les traditions orientales[2], il aurait pénétré vers le sud-est dans la Mésopotamie, jusqu'à Babylone.

Ce qui est certain, c'est qu'il reprit ensuite la route de l'Occident, prêcha en Grèce, notamment à Corinthe, et continua son voyage jusqu'à Rome. La propagation de la foi dans cette ville avait depuis longtemps excité l'attention, et l'on ne tarda pas à mettre la main sur la personne de l'Apôtre. Pour le punir des conversions nombreuses qu'il avait opérées[3], on le condamna en même temps que saint Paul[4]; et le 29 juin de l'an 67, il fut crucifié sur le Vatican[5].

[1] Origen., ap. Eus., *H. eccl.*, III, 1, 4, — Hieron., *de Vir. ill.*, c. I. — Epiphan., *Hær.* XXVII, 6.
[2] Assem., *Bibl. orient.*, t. III, P. II, p. 5 sq.
[3] Lactant., *De mort. persec.*, c. II.
[4] Dionys. Cor. ap. Eus., *H. eccl.*, II, 25.
[5] Origen. ap. Eus., *H. eccl.*, III, 1. — Euseb., *Chron.* ad ann. D. 66.

IV. — Saint Pierre eut, à tous égards, le rôle le plus important dans l'œuvre évangélique. Il n'avait pas seulement à fonder des églises, il avait encore à organiser des églises fondées par d'autres : c'est ce qui l'occupa d'abord en Palestine et ensuite ailleurs.

C'est ainsi qu'il remplit, pendant quelque temps, les fonctions épiscopales à Antioche : cette église, qui devait tant à saint Barnabé et à saint Paul, lui attribuait son organisation et le considéra comme le premier de ses évêques[1]. — La prééminence de l'église d'Alexandrie, qui fut, au moins médiatement, constituée par lui, reposait sur le même fondement. — On sait enfin, et nous avons eu occasion de dire ce que cet Apôtre fut pour l'église de Rome. — Il semble même, comme nous l'avons vu, que les prédicateurs, qui venaient de la Palestine, prétendaient régir les autres églises en vertu de l'autorité de saint Pierre. Quoi qu'il en soit, si l'influence de saint Jacques s'exerçait principalement sur les Chrétiens d'origine hébraïque, si le nom de saint Paul était spécialement honoré parmi les Grecs, saint Pierre était vénéré et considéré par tous comme le chef des Apôtres[2].

— Hieron., *de Vir. ill.*, l. c. — Chrysost., *Hom. IV in Princ. Act.*, n. 4. — Prudent., Περὶ στεφάνων, *Hymn. XII*. — S. Augustin (*Serm. de Sanct. CCXCVII*, n. 7) dit que S. Pierre fut martyrisé avant S. Paul.

[1] Euseb., ad ann. D. 42. — Hieron., *Comm. in Ep. ad Gal.*, II, 12 (t. IV, p. 244). — Surtout S. Chrysostome, *Hom. II in Inscript. Act.*, n. 6.

[2] Chrysost., *Hom. in illud : Hoc autem scitote* (t. VI, p. 282). Ὁ οὖν Πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ, τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων ἁπάντων, ἡ κεφαλὴ τῆς φρατρίας ἐκείνης, ὁ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης προστάτης, ὁ θεμέλιος τῆς ἐκ-

V. — Bien que la Providence l'eût visiblement préparé à convertir les circoncis (*Gal.*, II, 8, 9), et qu'il s'en occupât d'une manière spéciale, il fut loin de s'en préoccuper d'une façon exclusive. Averti par une révélation, il fut même le premier à ouvrir la porte du salut aux incirconcis, sans les faire passer par les détours de la Loi mosaïque (*Act.*, XI, 1 sqq.); et cet acte décisif servit de règle dans la suite.

Dans le concile de Jérusalem, il motiva son avis à ce sujet, comme l'aurait fait saint Paul : « Mes frères, « dit-il, vous le savez, il y a longtemps que Dieu m'a « choisi d'entre nous, *afin que les Gentils entendissent* « *par ma bouche la parole de l'Évangile*, et qu'ils « crussent. Et Dieu, qui connaît les cœurs, a rendu « témoignage à ces Gentils, en leur donnant le Saint-« Esprit comme à nous; et il n'a pas fait de différence « entre eux et nous, purifiant leurs cœurs par la foi. « Maintenant donc, pourquoi tenter Dieu, en voulant « leur imposer un joug toujours supporté avec peine « par nos frères et par nous? Nous croyons que, par la « grâce de Jésus-Christ, le salut est accordé *aux uns* « *comme aux autres* (*Act.*, XV, 7 sqq.). » — La question fut résolue du même coup en faveur des fidèles circoncis, qui ne devaient plus être astreints à l'observation de la Loi mosaïque.

Saint Pierre agissait dans les autres pays en conséquence de ce principe, et se conduisait comme saint

κλησίας, ὁ θερμὸς ἐραστὴς τοῦ Χριστοῦ. — Id., *Hom. VIII. adv. Jud.*, n. 3 (t. I, p. 677). — Cyrill. Hieros., *Catech. XI*, n. 3.

Paul parmi les Gentils. Paul même lui rend témoignage sur ce point, à propos de la discussion célèbre qu'ils eurent à Antioche. Ceux qui ont prétendu que saint Pierre était trop attaché au Judaïsme, n'ont pas prêté sans doute la moindre attention aux déclarations formelles de ce chef des Apôtres. Le fait que nous venons de rappeler eût été plus que suffisant pour détruire leur préjugé[1].

Clément d'Alexandrie rapporte une ancienne tradition[2] suivant laquelle Jésus-Christ, après sa résurrection, aurait enseigné les mystères divins à saint Pierre, en même temps qu'à saint Jean et à saint Jacques; puis ces Apôtres les auraient enseignés aux autres. Il est certain, en effet, que ces Apôtres apparaissent toujours ensemble et en première ligne dans l'histoire primitive de l'Église. Leur union même était si profonde que, quand le Sauveur fit un jour allusion au genre de mort réservé à Pierre, cet Apôtre eut peine à comprendre que son sort pût jamais être séparé de celui de Jean (Joann., xxi, 19 sq.).

VI. — Les épîtres de saint Pierre ne montrent pas seulement que leur auteur connaissait les épîtres de saint Paul. Dans un passage de la seconde (iii, 15), saint Paul est cité expressément; et là, comme aussi dans un autre passage (I Petr., v, 12), saint Pierre donne aux fidèles de l'Asie Mineure l'assurance que l'Évangile qui leur a été prêché est le véritable. On lit une

[1] Cf. Hieron., *ad August.*, Ep. LXXIV (t. IV, p. 621).
[2] Ap. Euseb., *H. eccl.*, II, 1.

affirmation tout à fait semblable dans une épître de saint Jean (I Joann., II, 24 sq.), qui fut adressée à peu près aux mêmes lecteurs.

VII. — La vénération dont saint Pierre était l'objet porta beaucoup d'écrivains à décorer leurs ouvrages de son nom. Parmi ces ouvrages supposés[1], les uns racontaient l'histoire de l'Apôtre (*Acta Petri*, *Periodi Petri*); d'autres prétendaient exposer sa doctrine (*Evangelium*, *Prædicatio Petri*, ou *Doctrina Petri*). Ces livres apocryphes étaient en général composés dans des vues hérétiques[2]. Toutefois il y eut, dans le nombre, des livres édifiants, comme l'*Apocalypsis* et le *Judicium Petri;* et quelques églises leur firent l'honneur de les employer dans les lectures publiques[3]. Mais l'église catholique n'a reconnu que les deux épîtres de saint Pierre insérées dans le Canon, et dont nous devons maintenant nous occuper.

II. PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT PIERRE.

§ LXXIV.

AUTHENTICITÉ ET DESTINATION DE CETTE ÉPITRE.

1. — La première et la plus longue des deux épîtres qui portent le nom de saint Pierre, a été de tout temps

[1] Cf. Euseb., *H. eccl.*, III. 3. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. 1.
[2] Serap. ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 12. — Origen., *Comment. in Matth.*, t. X, n. 17. — Id., *de Princip. Præf.*, n. 8.
[3] Rufin, *Exposit. Symb. Apost.*, c. XXXVIII. — Sozom., *H. eccl.*, VII, 19. — Clément d'Alexandrie commenta cette Apocalypse. Euseb., *H. eccl.*, VI, 14.

unanimement reçue dans l'Église. Le témoignage d'Eusèbe sur ce point[1] est confirmé par les catalogues de toutes les églises[2]. L'autorité canonique de cette épître a aussi pour témoins Papias[3], saint Polycarpe[4] qui, dans une courte lettre, en cite jusqu'à six passages; et son disciple saint Irénée, qui en nomme expressément l'auteur[5]. La tradition de l'église d'Alexandrie nous est attestée par Clément et par Origène[6],—celle de l'église de Syrie par saint Éphrem[7], — celle de l'église latine, par Tertullien et par les écrivains qui suivirent[8]. Le silence du fragment de Muratori, dont le texte est tronqué, ne prouve rien contre des témoignages aussi positifs, aussi unanimes.

Les critères internes sont d'accord avec la tradi-

[1] *H. eccl.*, III, 1 : Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται. Ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν καταχρῆνται συγγράμμασιν. — Hieron., *de Vir. ill.*, III, l. c.

[2] Voyez ces catalogues dans notre premier volume, pages 81, 82, 84, 85, 96 et suiv.

[3] Ap. Euseb., *H. eccl.*, III, 39; II, 15.

[4] Ep. *ad Philipp.*, c. I. Cf. I *Petr.*, I, 8.—*Ad Phil.*, c. II. Cf. I *Petr.*, I, 13, 21. — *Ad Phil.*, c. 8. Cf. I *Petr.* II, 24.

[5] *Adv Hær.*, IV, IX, n. 2 : « Et Petrus ait in epistolâ suâ : *Quem non videntes*, etc. » I *Petr.*, I, 8. — Ibid., IV, XVI, n. 5 : « Et propter hoc Petrus ait : *Non velamentum...* » I *Petr.*, II, 16.

[6] Clem. Al. *Strom.*, IV, 20, p. 622 : Ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ φησιν· ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον κ. τ. λ. I *Petr.*, I, 6 sq. — *Strom.*, III, 18, p. 562. Cf. I *Petr.*, I, 21. — Origen., ap. Euseb., *H. eccl.*, VI, 25 : Πέτρος δὲ, ἐφ' ᾧ οἰκοδομεῖται ἡ Χριστοῦ ἐκκλησία.., μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν.

[7] Ephrem. Syr., *Paræn.*, XIV (Opp. gr., l. II, p. 88) : Παραγγέλλει καὶ ὁ ἀπόστολος Πέτρος λέγων· μὴ μόνον κ. τ. λ. Cf I. *Petr.*, II, 18.

[8] Tertull., *Scorp.*, c. XII : Petrus quidem ad Ponticos : « quanta, inquit, gloria, etc. » I *Petr.*, II, 16. * — * Voyez des renseignements plus détaillés dans le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Canons*), p. 267-276.

tion, loin de lui être contraires. Le ton général de l'épître, et les passages où l'auteur se révèle (par exemple, v, 2, 13), sont en harmonie parfaite avec le nom inscrit dans le titre (i, 1).

II. — La lettre est adressée aux élus dispersés, à l'étranger, dans les provinces du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie[1]. Ces provinces étant (à l'exception de l'Asie) voisines du Pont-Euxin, Tertullien a désigné l'épître sous le titre sommaire *ad Ponticos*. L'origine de toutes ces églises n'est pas indiquée dans le Nouveau Testament. Saint Paul avait prêché l'Évangile dans l'Asie et dans la Galatie; mais, sur les autres provinces ici mentionnées, nous n'avons pas de témoignages contemporains. Suivant Origène[2], ce fut saint Pierre lui-même qui fonda ces églises. Il se peut qu'Origène ait déduit cela du titre de l'épître; mais l'histoire n'a rien à objecter. — Saint Paul, dans son épître aux Romains (xv, 23), donne à entendre que tous les pays de l'Orient avaient été déjà évangélisés, en sorte que sa mission n'avait plus d'objet de ce côté. D'autres que lui avaient donc achevé son œuvre. Si l'on rapproche cette indication de divers passages de la seconde épître de saint Pierre (II *Petr.*, i, 16; iii, 2), on ne pourra guère douter que ces provinces n'aient été évangélisées par le chef des Apôtres et ses compagnons. — On peut même conjecturer *à quelle époque* saint Pierre se trouva dans ces régions. Vers la fin de l'épître (v, 12, 13), Silvanus et Marc sont nommés comme des personnages connus des lecteurs. Or Silvanus, qui accompagna saint Paul dans son premier voyage d'Europe, s'attacha sans doute à saint Pierre pendant que saint

[1] Πέτρος, ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας (i, 1).

[2] Ap. Euseb., *H eccl.*, III, 1.

Paul était à Éphèse. On peut supposer, d'après cela, que les provinces dont il s'agit reçurent l'Évangile dès l'an 54.

III. — La plupart des Anciens, surtout les Grecs, ont cru que les Chrétiens auxquels saint Pierre adressa cette lettre, étaient sortis du Judaïsme plutôt que du Paganisme[1]. Outre que saint Pierre était surtout l'Apôtre des circoncis, la formule d'adresse (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς, κ. τ. λ.) analogue à celle de saint Jacques (I, 1), prouve, a-t-on dit, que l'Apôtre avait en vue les Chrétiens sortis de la nation juive émigrée dans ces provinces[*].

Mais l'apostolat de saint Pierre ne se bornait pas aux Juifs ; de plus, saint Luc nous apprend que les Juifs de ces contrées ne se convertirent pas en grand nombre. Il est donc peu vraisemblable que l'Apôtre ait adressé spécialement sa lettre à une classe de Chrétiens qui se trouvait en minorité. D'ailleurs, le contenu de cette épître ne se rapporte pas spécialement aux Chrétiens hébreux ; et nous y trouvons beaucoup de choses qui ne se rapportent point à eux (I, 18 ; II, 10, etc.), mais plutôt à des Chrétiens sortis de la Gentilité. L'expression παρεπίδημοι διασπορᾶς n'infirme pas cette induction. Διασπορὰ, dans la bouche d'un Juif, signifie en général

[1] Euseb, *H. eccl.*, III, 4 : ... ἦν τοῖς ἐξ Ἑβραίων οὖσιν ἐν διασπορᾷ γράφει (Πέτρος). — Didym. Al., *Comm. in I Petr.*, I, 1. — Hier., *de Vir. ill.*, l. c.

[*] Cette opinion s'appuie aussi sur le verset 6 du chapitre III, où l'auteur suppose que les femmes auxquelles il s'adresse descendent de Sara. — On peut voir le développement de cette opinion dans l'ouvrage de M. Glaire (*Introd. aux livres de l'A. et du N. T.*, t. VI, p. 264 et suiv.). — Benson et J. D. Michaëlis (*Introd. au N. T.*, t. IV, p. 318 et suiv.) supposent que cette épitre fut adressée à des prosélytes, convertis de la Gentilité au Judaïsme avant de devenir chrétiens. Par cette hypothèse, ils ont voulu expliquer à la fois les passages qui se rapportent aux Juifs, et ceux qui se rapportent à d'anciens Gentils. — Wolf et Pott croient que l'Apôtre s'adresse plus particulièrement à des Juifs convertis, mais qu'il s'adresse aussi à des chrétiens d'origine païenne (D. J. Pott, *Epist. Petr. prima. Prolegom*, p. 12).

pays étranger. Quant aux mots παρεπίδημοι et πάροικοι (ii, 11), en voici l'explication : ces Chrétiens autrefois n'étaient pas membres du peuple de Dieu; ils le sont maintenant, ayant été séparés du monde, pour devenir λαὸς εἰς περιποίησιν (ii, 9), concitoyens des saints et cohabitants de la maison de Dieu (*Eph.*, ii, 19); ils doivent donc se comporter désormais comme des *étrangers*, vis-à-vis de leur ancien entourage; car ils sont hors de chez eux, πάροικοι (*Hebr.*, xi, 13), sur la terre, et leur patrie (πολίτευμα) est dans le ciel (*Phil.*, iii, 20). Saint Pierre considère ceux qui sont élus parmi les Juifs et les Gentils comme formant un seul peuple de Dieu; le mot παρεπίδημοι peut donc se rapporter aussi bien aux Juifs qu'aux Gentils; mais d'autres expressions caractéristiques indiquent qu'il avait surtout en vue des païens convertis[1].

IV. — Cette épître ne peut pas être antérieure à la fondation des églises du Pont; si ces églises ont été fondées pendant que saint Paul prêchait à Éphèse, la date de sa composition sera donc au plus tôt l'année 54[2]. Si les réminiscences des épîtres de saint Paul, principalement de l'épître aux Romains, qu'on a cru y voir, sont réelles, il faudra descendre au moins à l'année 58. La situation douloureuse à laquelle saint Pierre fait allusion dans cette épître révèle aussi une époque tardive. Comme l'auteur avait à ses côtés saint Marc (v, 13), qu'on suppose être resté à Alexandrie jusqu'à l'an 62, la composition de cette épître devrait même, ce semble, être placée plus tard encore, entre les années 63 et 65[3].

[1] August., *C. Faust.*, XXII, c. lxxxix : « Petrus scribens *ad gentes*, etc. » I *Petr.*, ii, 9. — Junilius Afer (*de Part. leg. div.*, l. c. vi) appelle cette épître *Epistola ad Gentes*. — De même Cassiodore, *Instit. div. litt.*, c. xiv. — Cf. Tertull., *Scorp.*, l. c.

[2] Foggini la met, sans raisons suffisantes, entre les années 42-49 (*de D. Petri itin. Rom.*, p. 196-98).

[3] Wieseler (*Chronol. d. apost. zeitalt*, p. 508) indique l'année 62 comme la plus vraisemblable.

V. — *Le lieu* de la composition paraît plus certain au premier aspect; nous savons, en effet[1], que l'auteur se trouvait alors à Babylone; mais dans quelle Babylone? Les anciens connaissaient trois villes de ce nom : l'ancienne Babylone sur l'Euphrate, la nouvelle Babylone, ou Séleucie sur le Tigre, et une station militaire du même nom, près du Caire en Égypte.

Les deux dernières doivent être écartées sans hésitation. Premièrement, en effet, il ne paraît pas que saint Pierre soit jamais allé en Égypte. En second lieu, Séleucie, sur le Tigre, ne fut jamais nommée simplement Babylone; on l'appelait Séleucie près de Babylone, ou Séleucie babylonienne, pour la distinguer de plusieurs autres Séleucies. Il ne reste donc que la célèbre Babylone, capitale de la *Diaspora* orientale, qui, malgré sa profonde déchéance[2], continuait d'être habitée spécialement par des Juifs[3]. On sait de bonne source[4] que l'Évangile fut porté très-tôt en Chaldée par des disciples du Sauveur; et il pouvait assurément y avoir déjà une église à Babylone[5], quand cette lettre fut écrite. Rien n'empêche d'admettre les traditions orientales suivant lesquelles saint Pierre serait venu visiter cette église, et aurait envoyé de là, par Sylvanus, une épître aux chrétiens du Pont[6]. Les provinces énumérées au début de l'épître (I, 1) sont précisément dans l'ordre qu'il était naturel de suivre, à partir de Babylone[7].

[1] V, 13. Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή.

[2] Strabon, *Geog.*, XVI, p. 1073. — Plin., *Hist. nat.*, VI, 26.

[3] Flav. Jos., *Antiqq.*, XV. 3, n. 1 : Οὐ γὰρ ὀλίγαι μυριάδες τοῦδε τοῦ λαοῦ περὶ τὴν Βαβυλωνίαν ἀπῳκίσθησαν. Cf. XVIII, 9 (12).

[4] Assem., *Bibl. orient.*, l. III, P. II, p. 6 sq.

[5] L'épithète ἡ συνεκλεκτή, appliquée à cette église (V, 13), correspond à ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις (I, 1). Par une étrange bizarrerie, on a supposé qu'elle se rapportait à l'épouse de S. Pierre (Credner, Neudecker, et autres).

[6] Assem., *Bibl. orient.*, l. c.

[7] Cosmas ind., *Topograph. christ.*, t. II (ap. Gall. *Bibl. PP.*, t. XI,

Cependant, d'après une tradition constante, le nom de Babylone (v, 13) serait ici allégorique, et l'épître aurait été écrite à Rome[1]. Les Juifs, en effet, aimaient à désigner la capitale du monde sous le nom de Babylone[2], et cette allégorie n'était pas étrangère aux Chrétiens, comme on le voit par l'Apocalypse (XVI, 19; XVII, 5, sqq; XVIII, 2, etc.), où Rome, *persécutrice du nouveau peuple de Dieu*, est appelée la *grande Babylone*, au même sens que dans notre épître. Saint Pierre, désignant ici le nouveau peuple élu par divers noms figurés, comme les expressions παρεπίδημος et de πάροικος, on ne doit pas s'étonner qu'il ait, par une figure analogue, nommé Babylone la ville de Rome, qui persécutait alors l'Église. Les premiers lecteurs ne durent pas se méprendre sur le sens de ce nom, puisque Silvanus leur portait la lettre.

§ LXXV.

OCCASION ET BUT DE CETTE ÉPÎTRE.

I. — Toute cette épître avait pour but d'exhorter, de consoler et de fortifier les confesseurs de Jésus-Christ, auxquels saint Pierre l'adressait. Ces Chrétiens évidemment avaient beaucoup à souffrir, à cause de leur foi et du genre de vie qui en était la conséquence (I, 7; II, 19; III, 14 sq.; IV, 12 sq.). L'opinion publique interprétait en mauvaise part (IV, 4) leur éloignement du monde;

p. 426)*. — * Cf. Hug, *Einleit. in das N. T.*, th. II, § 165. — Michaëlis, *Introd. au N. T.*, t. IV, p. 310.

[1] Euseb., II, 15. — Hieron., *de Vir. ill.*, l. c. — Dans deux *Chaînes*, on trouve ces paroles de saint Chrysostome : Βαβυλῶνα οὖν τροπικώτερον τὴν Ῥώμην ὀνομάζει, κ. τ. λ. Cf. Foggin, l. c., p. 190. — Windischmann, *Vindiciæ Petrinæ* (Ratisb. 1836), p. 129 sq.

[2] Cf. Schoettgen, *Horæ hebr. et talmud.* (Dresd., 1733), p. 1050 et p. 1125 sq.

la haine des païens dirigeait contre eux toutes sortes de calomnies (II, 12; III, 16); le changement de leurs habitudes les exposait chaque jour à des persécutions, soit au dehors, soit au dedans de leurs familles. Il était donc naturel que l'Apôtre leur envoyât des conseils, des encouragements, des exhortations, appropriés à leurs besoins.

II. — On a voulu rattacher leurs souffrances à la persécution dirigée par Néron contre les Chrétiens, après le grand incendie de Rome (juillet 64). La terreur excitée par cette persécution dut se répandre, dit-on, jusque dans les provinces les plus éloignées, et fit craindre à l'Apôtre que les Chrétiens du Pont ne se laissassent décourager. — Mais cette conjecture n'est appuyée sur rien de solide. L'auteur ne paraît pas avoir écrit sous l'impression des scènes atroces qu'offrit la persécution de Néron; les consolations qu'il présente ont un caractère général, et, à plusieurs reprises, il parle, sous une forme hypothétique[1], du cas où ses lecteurs auraient quelque chose à souffrir, pour l'amour de la justice. Des souffrances de ce genre avaient été prédites par Jésus-Christ, et déjà depuis longtemps elles étaient communes partout. Lorsque Tacite, à l'occasion de l'édit sanguinaire de Néron, parle de la haine que la foule avait contre les Chrétiens[2], on voit que

[1] I, 6. Εἰ δέον ἐστί. III, 14. Ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε.

[2] D'après son rapport, on les détestait comme « *genus hominum superstitionis novæ et maleficæ,... per flagitia invisos,... in odio generis humani convictos.* » (*Annal.*, XV, c. XLIV.)

cette disposition haineuse était déjà depuis longtemps répandue partout, et que Néron en profita pour faire tomber sur les fidèles l'horreur que méritait son crime.

III. — La naissance précoce de cette aversion et les violences qui en furent la suite, s'expliquent très-bien par l'opposition naturelle qui existait entre le Christianisme et le Paganisme. Partout où la parole de Dieu fut accueillie, elle ne tarda pas à fermenter dans la masse. Il en résulta un changement dans les relations des chrétiens avec leurs familles, et ce changement devint l'objet de l'attention publique. Les Fidèles s'éloignaient de beaucoup de choses qu'ils avaient aimées et recherchées. La nouvelle religion leur faisait regarder comme des objets d'abomination ce qu'ils avaient adoré; leur conscience leur défendait de prendre part aux fêtes des dieux et aux plaisirs impurs (IV, 3). Tout cela paraissait d'autant plus étrange (IV, 4), que la nouvelle religion dut se retrancher dans l'ombre . Incapables de comprendre les choses saintes, les païens soupçonnaient quelque chose de criminel sous le voile de nos mystères[2]. L'éloignement que les chrétiens montraient pour l'idolâtrie semblait être de l'athéisme, et leur vie retirée les fit accuser de misanthropie. Le génie du soupçon, qui est inventif, augmenta la défiance par des imputations calomnieuses (III, 16). On attribua

[1] Origen. *C. Celsum*, III, 52 sq.

[2] Justin M., *Apol.*, I, 26. — Athenag., *Legat. pro Christ.*, c. III. — *Acta martyr. Lugd.*, c. LXIV sq. (ap. Eus., *H. eccl.*, V, 1).

aux fidèles des actions et des tendances perverses (II, 12). Par ignorance (II, 15) et par méchanceté tout à la fois, le public en vint donc à regarder le Christianisme comme une *superstition dangereuse*, qu'il fallait détruire dans l'intérêt de la religion et de l'État.

Telle était en général la situation des chrétiens, non-seulement à Rome, mais dans toutes les provinces (v, 9).

C'est à cette situation que se rapporte la présente épître. Elle fut adressée aux chrétiens du Pont pour les éclairer sur leurs relations avec le monde, mais surtout pour les rassurer, les consoler, les encourager, au milieu des attaques auxquelles ils étaient en butte. L'auteur fixe leurs regards tantôt sur la passion du Sauveur, tantôt sur la récompense promise à celui qui aura persévéré dans la patience.

IV. — Suivant cette épître, les chrétiens sont appelés à former un peuple élu (ἐκλογή), au sein de l'humanité; séparés de la masse corrompue du monde païen, ils doivent, par une vie parfaitement pure, mériter une place dans la famille que Dieu s'est choisie, et à laquelle il réserve un héritage divin. — Cette belle idée de l'Église fournit à l'Apôtre les motifs qu'il emploie, en exhortant ses lecteurs à se conserver purs, à souffrir et à lutter avec constance. Il n'y a peut-être, dans le Nouveau Testament, aucune source plus abondante en applications fécondes. Saint Paul avait déjà développé cette notion du peuple chrétien; mais elle reçut, dans l'épître qui nous occupe, un développement nouveau et très-important.

On ne saurait trop considérer comment saint Pierre ramène tout aux notions fondamentales de la foi, à la vie et à la passion du Sauveur, et comment il en tire des règles sur la manière d'agir en toute circonstance. Il nous a tracé, dans une esquisse rapide, une image complète du chrétien considéré dans les situations les plus diverses, comme membre de l'État et de la famille, comme supérieur et comme inférieur.

A l'exception d'un passage (III, 18 sq.) relatif à la descente de Jésus-Christ aux enfers, cette épître ne fournit aucune donnée dogmatique qui ne se trouve quelque part dans les épîtres de saint Paul. Beaucoup de passages rappellent, non-seulement par la pensée, mais par l'expression, des passages analogues de l'Apôtre des Gentils[1]; et il paraît en résulter que saint Pierre a très-bien connu les épîtres de saint Paul[2], Du reste, les

[1] Voyez I *Petr.*, III, 18; IV, 1. Cf. *Rom.*, VI, 3-14. — I *Petr.*, II, 13. Cf. *Rom.*, XII, 6 sq. — I *Petr.*, III, 22. Cf. *Ephes.*, I, 19, etc. Les analogies avec l'épître de saint Jacques sont moins évidentes (I *Petr.*, V, 5, 6. Cf. *Jac.*, IV, 6, 7, 10).

[2] Eichhorn, ne tenant pas compte de la tradition, a supposé même qu'elle fut rédigée par un disciple de S. Paul, probablement par S. Marc, qui fut aussi compagnon et interprète de S. Pierre. Suivant ce critique, le fond de cette épître serait tiré des discours de S. Pierre gravés dans la mémoire du rédacteur; mais ce rédacteur, ayant aussi entendu pendant longtemps l'apôtre S. Paul discourir sur les matières de religion, s'était familiarisé avec les idées, la méthode, les tours et les expressions de ce grand Apôtre, au point qu'ayant à traiter des sujets semblables, il n'avait pas pu écrire autrement qu'à la manière de S. Paul. — Ces conjectures sont ingénieuses, mais tout à fait arbitraires. « La conformité qui se trouve entre les écrits des deux Apôtres, s'explique plus naturellement par la supposition généralement admise que S. Pierre a lu les épîtres de S. Paul; car c'est la coutume des auteurs sacrés de faire usage des écrits de leurs devanciers. S. Pierre lui-même témoigne, dans sa seconde épître (III, 15, 16), qu'il avait eu les

idées déjà exprimées dans les épîtres des autres Apôtres prennent dans cette première épître de saint Pierre une valeur spéciale ; formulées en un langage simple, mais énergique, elles ont un charme vivifiant qui pénètre profondément l'âme des lecteurs chrétiens.

III. SECONDE ÉPITRE DE SAINT PIERRE.

§ LXXVI.

[CANONICITÉ ET AUTHENTICITÉ DE CETTE ÉPÎTRE.]

I. — Les témoignages ecclésiastiques en faveur de la première épître de saint Pierre sont extrêmement nombreux ; mais il n'en est pas de même pour la seconde. Non-seulement on ne l'admit pas d'abord dans le Canon d'une manière unanime, mais la divergence continua jusque fort avant dans le quatrième siècle. Vers la fin, cependant, cette divergence se montrait moins dans l'usage liturgique que dans les opinions des écrivains ecclésiastiques.

Dans l'église d'Alexandrie tout au moins, cette épître était lue communément dès le second siècle. Cependant on ne la regardait pas universellement comme canoni-

lettres de S. Paul sous les yeux. » (Voyez l'*Introduction* de M. Glaire, t. VI, p 278.) — Bertholdt et Olshausen expliquent autrement cette conformité entre les écrits de S. Pierre et de S. Paul. S. Pierre, disent-ils, dicta probablement sa lettre en hébreu : Sylvanus, qui lui servait alors de secrétaire et d'interprète, ayant eu un long commerce avec S. Paul, avait dû s'accoutumer à sa diction, il aura donc adopté naturellement le style de cet Apôtre, en traduisant la lettre en grec. — V. M. Glaire, ibid., p. 279. — Cf. S. Jérôme, *Epist.* CXX (al. CL) *ad Hedib.*, q. 2.

que[1], et, par suite, elle était moins souvent citée dans les expositions dogmatiques. Mais, du moment où la règle des lectures liturgiques fut fixée avec plus de précision, cette épître fut mentionnée dans tous les catalogues, comme faisant partie du canon de l'église d'Alexandrie.

L'église latine ne nous offre, jusqu'au quatrième siècle, aucun témoignage démontrant, d'une manière convaincante, que cette épître y était reçue dans l'usage liturgique. Mais qu'elle y fût bien connue et accréditée, c'est ce que démontrent des traces de citation[2], et un fait décisif, à savoir que, dès le quatrième siècle, tous les catalogues officiels la donnent comme faisant partie du Canon[3], sans que désormais aucune objection contre l'autorité de cette épître ait ébranlé son crédit. Au témoignage de Cassiodore, l'ancienne version ecclésiastique qui précéda celle de saint Jérôme, contenait

[1] Euseb., *H. eccl.*, III, 3 : ... τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ (Πέτρου) δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν· ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Cf. Ibid., III, 25.

[2] On regarde comme telles plusieurs passages de S. Clément pape (I *Cor.* c. VII) : Νῶε ἐκήρυξε μετάνοιαν καὶ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν, κ. τ. λ. Cf. II *Petr.*, II, 5. — Clem. I, Cor. c. XI : διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν ἐσώθη Λὼτ ἐκ Σοδόμων, κ. τ. λ. Cf II *Petr.*, II, 6 sq., etc. — Voyez aussi le *Pasteur* d'Hermas, *Vis.* IV, 3 : Vos estis, qui effugistis sæculum hoc, etc. Cf. II *Petr.*, II, 20, etc. — Ce qu'on cite ordinairement de S. Irénée (*Adv. Hær.*, V, XXIII, n. 2) comme tiré de cette épître : *Dies Domini tamquam mille anni* (Cf. II *Petr.*, III, 8), peut aussi bien avoir été emprunté au psaume LXXXIX, 4. La manière dont ce Père cite la première épître de S. Pierre (Petrus in epistolâ *suâ* ait, etc.) ne semble pas favorable à la seconde. Depuis Tertullien jusqu'à saint Hilaire inclusivement, nous ne trouvons aucun historien latin qui l'emploie. Junilius Afer la cite comme n'étant pas dans le Canon.

[3] Voyez notre premier volume, p. 96 et suiv.

les deux épîtres de saint Pierre, sous le titre de « *Petri epistolæ ad Gentes*[1]. »

L'église d'Antioche tarda plus longtemps à recevoir cette seconde épître dans son Canon. La version de Philoxène rendit son usage plus fréquent et son autorité dogmatique plus grande ; néanmoins, elle ne put pas l'introduire dans la liturgie[2].

II. — La tradition des églises mères était donc sur ce point obscure et divergente. Dans les lieux où cette épître fut connue de tout temps, il arriva maintes fois qu'on ne la compta pas au nombre des livres canoniques (ἐνδιαθήκα) proprement dits. Beaucoup d'écrivains se laissèrent entraîner par suite à porter sur elle un jugement défavorable, et son autorité en souffrit, là même où on l'employait dans la liturgie[3]. Le doute une fois éveillé, on ne manqua pas de chercher et de trouver des raisons pour le justifier. On compara

[1] Cassiod., *Institut. div. litter.*, c. XIV.

[2] Voyez notre premier volume, p. 82, 83 ; 104. 105 ; 311, 316, 317.

[3] On voit cela dans une addition au commentaire de Didyme d'Alexandrie sur cette deuxième épître de saint Pierre. Après avoir parlé de la doctrine de la *destruction* du monde par le feu (II *Petr.*, III, 12), doctrine qui ne plaisait pas aux Alexandrins, l'auteur de cette addition ajoute : « Non est igitur ignorandum, præsentem epistolam esse *falsatam* (νοθεύεται), quæ *licet publicetur, tamen in Canone non est.* » Comme ce passage contredit l'opinion décidée de Didyme, qui est favorable à cette épître, on en a conclu que c'était une addition faite par une main étrangère (Cf. Mingarell., edit *Opp. Didym.*, p. 21, not. ; Guericke, *de Schol. Alex.*, vol. II, p. 30). — Cosmas Indicopleustès (*Topograph. Christ.*, VII ; Gall., *Bibl.*, t. XI), après avoir cité et commenté à sa manière le même passage de S. Pierre, se tire pareillement d'embarras en disant que cette épître, comme la plupart des épîtres catholiques, n'a point une autorité incontestée. Voyez Lücke, *Vindic. Didym.* (Gœtting., 1829), p. 13.

les deux épîtres, et l'on trouva que le style de la seconde n'était pas conforme au style de la première, reconnue comme authentique[1]. Plus tard, et dans ces derniers temps, on a fait ressortir l'analogie de l'épître en question avec l'épître de saint Jude; et l'on a conclu de cette analogie qu'elles étaient du même auteur.

III. — Mais, quoique cette épître de saint Pierre n'ait pas été, dans l'origine, accueillie partout, et n'ait obtenu qu'assez tard la considération qui lui était due, la science ne manque pas d'arguments suffisants pour établir son authenticité.

Citons d'abord les preuves extrinsèques.

Nul doute que cette épître ne fût transmise dans l'église d'Alexandrie sous le nom de saint Pierre. A la vérité, Clément d'Alexandrie ne le dit positivement dans aucun des écrits qui nous sont parvenus; mais cette épître était au nombre des épîtres catholiques qu'il commenta[2]. Origène se prononce nettement en sa faveur[3], quoique, vu la divergence des églises, il laisse à chacun la liberté de son jugement[4]. A cet illustre

[1] Hieron., *de Vir. ill.*, c. I : « Petrus scripsit duas epistolas, ... quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter styli cum priore dissonantiam. » — Cf. Gregor. M. *Hom. XVIII in Ezech.* (Opp., t. I, p. 1369.)

[2] Euseb., *H. eccl.*, VI, 14. — Photius, *Bibl. cod.* 109. — Ce qu'on objecte à l'encontre, d'après Cassiodore (*Instit. div. litt.*, c. VIII), n'est pas décisif.

[3] *Explan. in Ep. ad Rom.*, L. VIII, n. 7 : « Petrus in epistolâ suâ dicit : *Gratia vobis et pax multiplicetur in recognitione Dei.* » Cf. II *Petr.*, I, 2. — *Hom. IV in Levit.* (Opp., t. II, p. 200) : « Et iterum Petrus dicit : *Consortes*, inquit, *facti estis*, etc. » II *Petr.*, I, 4. Cf. *Hom. VII in Josue*. Voyez notre premier volume, p. 84.

[4] Ap. Euseb., *H. eccl.*, VI, 25.

témoin de la tradition primitive, nous pouvons joindre l'évêque de Cappadoce Firmilien[1], et le savant alexandrin Didyme[2]. Nous avons cité les déclarations de saint Athanase, de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Grégoire de Nazianze, des *Canons apostoliques*, du concile de Laodicée, etc[3]. Il faut y ajouter saint Éphrem, qui emploie fréquemment cette épître comme un écrit divin et comme l'œuvre de saint Pierre[4]. Les Occidentaux l'ont aussi employée comme telle depuis la fin du quatrième siècle.

Ces témoignages de la tradition sont confirmés par des preuves intrinsèques. Dans l'adresse, l'auteur se nomme *Simon Pierre, Apôtre et serviteur de Jésus-Christ;* » dans le courant de l'épître, il se désigne (I, 18) cómme ayant été l'un des trois témoins de la Transfiguration (Cf. Matthieu, XVII, 1); il nomme (III, 15) saint Paul *son frère chéri*, et se pose comme parlant avec d'autres Apôtres (I, 16-18. Cf. III, 2). Il qualifie (III, 1) sa lettre de *seconde épître*, et suppose que ses lecteurs ont

[1] Inter Opp. S. Cyprian., *Ep.* 70 (ed. Baluz) : « Adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos Apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, *qui in epistolis suis hæreticos exsecrati sunt.* » On sait que la première épître de S. Pierre ne renferme rien contre les hérétiques.

[2] Didymus, *De Trinit.*, I, 29 (edit. Mingar., p. 90) : Ἀλλὰ καὶ καθολικὰ τὸ δεύτερον πέμπει (Πέτρος) γράμματα μεταξὺ ἄλλων ἔχοντα καὶ τοῦτο· « ὡς τὰ πάντα, κ. τ. λ. » Cf. II *Petr.*, I, 3. — Ibid., II, c. X (p. 234) : ὁ Πέτρος καθολικῶς τὸ δεύτερον γράφει· « οὐ γὰρ θελήματι, κ. τ. λ. » II *Petr.*, I, 21.

[3] Voyez notre premier volume, p. 99-103.

[4] *Paræn.* XXII (Opp. T. gr. II, p. 101) : Γίνεται τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ τὸ γεγραμμένον· « ᾧ γάρ τις ἥττηται, » κ. τ. λ. II *Petr.*, II, 19. — *Paræn.* XXXV (p. 130). Cf. II *Petr.*, II, 8. — *Serm. adv. Impud.* (T. gr. III, p. 60) : λέγει δὲ καὶ ὁ μακάριος ἀπόστολος Πέτρος· οἶδεν ὁ κύριος εὐσεβεῖς, κ. τ. λ. (II *Petr.*, II, 6-21.)

déjà reçu de lui une première épître. — Ainsi, de deux choses l'une : ou cette épître est l'œuvre de saint Pierre, ou son auteur est un faussaire. Or il n'y a pas de raison sérieuse pour admettre cette seconde hypothèse. Les faux de cette espèce sont faits ordinairement dans des vues hérétiques, et se trahissent par des anomalies de doctrine ou de langage. L'Église, qui a condamné d'autres écrits portant faussement le nom de saint Pierre, n'a jamais rien trouvé à réprouver dans la présente épître. Quant à la différence de style qu'on a cru voir entre les deux épîtres de saint Pierre, elle est susceptible d'explication[1]. En tout cas, cette diffé-

[1] Hieron, *Ep. ad Hedib.*, Q. II. « Duæ epistolæ, quæ feruntur Petri, stylo inter se et charactere discrepant structurâque verborum. Ex quo intelligimus, pro necessitate rerum, DIVERSIS EUM USUM ESSE INTERPRETIBUS. » (Opp., t. IV, p. 133.) Dans l'opinion de S. Jérôme, l'authenticité de l'épître ne souffrait donc pas de cette différence de style. — Windischmann (*Vindiciæ Petrin.*, p. 9 sqq.) a solidement discuté contre Mayerhoff les particularités du style de cette épître. — « Nous ne voulons pas nier, dit M. Glaire, qu'il n'y ait quelque diversité de style entre les deux épîtres, quoique Basnage déclare n'avoir pu l'apercevoir; mais le style d'un écrivain varie selon les matières qu'il traite. Dans le chapitre II, où le style paraît varier davantage, S. Pierre est aux prises avec les faux Apôtres. Son style ne doit-il pas être plus vif, plus abondant en métaphores que lorsqu'il donne des leçons à des Chrétiens fidèles et veut les consoler? Quoique, dans la deuxième épître, le style soit plus pittoresque que dans la première, cependant il y a la plus grande ressemblance dans les sentences, dans la manière de citer l'Ancien Testament, dans la construction des périodes, et même dans quelques expressions; D. J. Pott l'a prouvé très en détail (*In Epist. Petri secundam Proleg.*, p. 164 sq.). J. D. Michaelis l'avait prouvé aussi (*Introd. au N. T.*, t. IV, p. 361 et suiv.). Hug, qui depuis a examiné cette question, soutient également qu'il y a la plus grande similitude entre les deux épîtres (*Einleit. in das N. T.*, th. II, § 170). — « Comment, d'ailleurs, dirons-nous avec Michaelis, comment former, d'après une seule lettre, un jugement assez complet sur le style et la manière d'un auteur, pour prononcer avec certitude qu'il n'est pas

rence n'est pas assez considérable pour infirmer une ancienne tradition ecclésiastique devenue universelle par l'adoption successive de toutes les églises [1].

§ LXXVIII.

DESTINATION, OCCASION ET BUT DE CETTE ÉPITRE.

I. — L'épître qui nous occupe ne contient aucun indice d'une destination locale [2]. Mais il résulte de son texte (III, 1) qu'elle fut écrite, comme la première épître de saint Pierre, pour les chrétiens de l'Asie Mineure, qui avaient reçu de saint Paul aussi (III, 15) des instructions écrites, touchant les points traités dans cette épître. Cela est confirmé par le caractère des hérésies contre lesquelles cette épître fut dirigée.

II. — L'apôtre s'y proposa de rappeler énergiquement aux fidèles les principes fondamentaux du Christianisme, qui nous obligent à nous sanctifier par la

l'auteur d'une autre lettre qu'on lui attribue? » — Voy. l'*Introd.* de M. Glaire *aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. VI, p. 302-305.

[1] Sixte de Sienne, *Bibl. sacr.*, p. 664 : « Si tempore Eusebii plerisque incerta fuit secunda Petri Epistola, *quod nondum quicquam de eâ Ecclesia definierat, nunc,* POST ECCLESIÆ DEFINITIONEM, *adeo certa est ut nullus de eâ dubitandi locus nisi hæreticis relinquatur.* » — « L'hésitation des anciens est une preuve de la précaution avec laquelle on recevait un livre comme canonique. On ne se contentait pas de rejeter les écrits forgés par les hérétiques, on faisait même difficulté de recevoir des livres excellents et soutenus par le témoignage des églises primitives, quand ils n'étaient pas généralement reçus par tous les Chrétiens. On attendait, pour les admettre, que les doutes fussent entièrement dissipés par une tradition manifeste et par le consentement des églises. » M. Glaire, Ibid., p. 301.

[2] Elle est adressée τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ Θεοῦ.

pratique des vertus morales. De faux docteurs, semblables aux faux prophètes de l'Ancien Testament, cherchaient à répandre parmi les chrétiens des doctrines perverses; les temps redoutables que l'apôtre saint Paul avait annoncés (II Tim., III, 1) étaient venus, et les erreurs que, dans ses épîtres pastorales, il avait comparées à la gangrène, se développaient de jour en jour au sein des églises d'Orient. Le principe du mal était un désir pervers d'échapper à toute loi, un amour effréné de l'indépendance, qui précipitait de nouveau dans les jouissances coupables des âmes sensuelles à peine sorties de la corruption (II, 1, 18, 19). Les théories des séducteurs en question consistaient dans une doctrine mensongère sur les anges ou démons (Cf. I Tim., IV, 1), dont ils prétendaient posséder les secrets et sur lesquels ils débitaient d'absurdes blasphèmes (II, 11). On devine facilement, et les passages parallèles de saint Jude démontrent que ces trompeurs s'appuyaient sur des livres et des traditions apocryphes, pour expliquer à leur fantaisie les écrits des prophètes et les épîtres de saint Paul (III, 15, 16). Ils défiguraient pareillement l'histoire et la doctrine de l'évangile, « reniant le Seigneur qui les avait rachetés, » et refusant d'admettre qu'il eût souffert corporellement dans sa passion[1].

[1] Pour éclaircir ceci, nous citerons ce que S. Irénée dit du gnostique Basilide. Ce sectaire enseignait que Jésus-Christ n'avait pas été crucifié, parce qu'il n'avait pris que la *figure* du corps : « Et liberatos igitur eos qui hæc sciant à mundi fabricatoribus principibus, et non oportere confi-

La Rédemption, suivant eux, était l'œuvre de la Science, ou Gnose. A les en croire, la Gnose révélait les moyens de s'affranchir des Esprits qui dominent le monde, et des lois gênantes que ces Esprits imposent aux ignorants. En conséquence de leur théorie sur la matière et sur les corps, ces sectaires ne voyaient dans les voluptés charnelles rien qui pût souiller l'esprit, ou le rendre coupable. Réservant le salut à l'esprit, ils niaient la résurrection des corps et le jugement (III, 3-4. Cf. II Tim., II, 18), et participaient sans scrupule aux sacrifices des païens (Apoc., II, 14. Cf. I Joann. v, 21). Les Apôtres avaient donc raison de comparer ces séducteurs à Balaam (II, 15; Jud., 11), qui entraîna les Israélites à l'impureté et à l'idolâtrie (Num., 31, 16; Apoc., II, 14, 15). Sans nul doute, ces sectaires sont les mêmes que nous voyons condamnés sous le nom de *Nicolaïtes* dans l'Apocalypse (II, 6, 14, 15); mais il n'est pas aussi certain que le diacre Nicolas (Act., VI, 5) fût l'auteur de cette hérésie[1]; on ne saurait dire non

teri eum qui sit crucifixus, sed eum qui in hominis formâ venerit et putatus sit crucifixus et vocatus sit Jesus et missus à Patre, uti per dispositionem hanc opera mundi fabricatorum dissolveret. Si igitur quis, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est, et sub potestate eorum qui corpora fecerunt : qui autem negaverit, liberatus est quidem ab iis, cognoscit autem dispositionem innati Patris, etc. » *Adv. hær.*, I, XXIV, n. 4.

[1] Iren., *Adv. hær.*, I, XXVI, n. 3. — L'auteur des *Philosophumena* (l., VII, p. 258) s'exprime ainsi, au sujet de Nicolas : Πολλῆς δὲ αὐτῶν (γνωστικῶν) συστάσεως κακῶν αἴτιος γεγένηται Νικόλαος, εἷς τῶν ἑπτὰ εἰς διακονίαν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατασταθεὶς, ὃς ἀποστὰς τῆς κατ'εὐθεῖαν διδασκαλίας, ἐδίδασκεν ἀδιαφορίαν βίου τε καὶ γνώσεως, οὗ τοὺς μαθητὰς ἐνυβρίζοντας τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου ἤλεγχε πορνεύοντας καὶ εἰδωλόθυτα ἐσθίοντας. — Cf. Windischmann, *l. c.*, p. 35 sq.

plus si, comme d'autres l'ont pensé, le nom des Nicolaïtes était une traduction grecque du mot בלעם. Quoi qu'il en soit, ce furent des Juifs qui tentèrent de propager dans l'Église ce faux spiritualisme (Apoc., II, 9; III, 9).

III. — Ce qui les rendait plus dangereux, c'est qu'ils étaient encore confondus avec le reste des fidèles, et pouvaient facilement, par le contact journalier, les infecter du venin de l'hérésie (II, 1, 13, 14). Les Églises, à la vérité, étaient en général solidement assises sur le fonds de la vérité traditionnelle (I, 12; III, 17); mais des doctrines qui flattaient les sens et s'insinuaient sous le couvert d'un langage plein de charme, pouvaient entraîner bien des âmes faibles (II, 3, 14, 18). Et puis, quel scandale, si le public venait à savoir que de pareilles doctrines étaient enseignées par des hommes portant le nom de Chrétiens! Quoi de plus propre à discréditer le Christianisme parmi les païens (II, 2)? Ces dangers engagèrent le prince des Apôtres à raviver les principes du Christianisme dans la mémoire des fidèles, pour préserver leurs cœurs de la contagion.

Sa lettre peut se diviser en trois parties. Dans la première, il rappelle les principes généraux qui obligent le Chrétien à pratiquer les vertus morales. Dans la seconde, il condamne les doctrines et les mœurs des hérétiques en question. Dans la troisième, il réfute les arguments frivoles par lesquels ces sectaires cherchaient à éblouir les fidèles peu instruits.

§ LXXIX.

TEMPS ET LIEU OU CETTE ÉPITRE FUT ÉCRITE. SON RAPPORT AVEC CELLE DE SAINT JUDE.

I. — Cette épître suppose expressément (III, 15) l'antériorité des épîtres écrites par saint Paul aux églises de l'Asie Mineure. Elle se place donc elle-même après l'année 62. Le développement qu'avaient atteint les hérésies indique aussi une époque avancée. De plus, cette seconde épître (III, 1) se place après la première, et par conséquent après l'année 63, vers la fin de la vie de saint Pierre (I, 13-15). Par là aussi est indiqué le lieu où elle fut composée : elle partit vraisemblablement de Rome, pour l'Asie Mineure, en 64 ou en 65.

II. — De tout temps, on a été frappé de l'analogie qui existe entre cette épître et celle de saint Jude, non-seulement dans les pensées, mais souvent dans les expressions. Ces deux épîtres sont écrites contre les mêmes hérétiques et les combattent avec les mêmes armes. L'auteur de l'une a dû connaître l'autre; mais il s'agit de décider à laquelle des deux appartient la priorité. La plupart des critiques, notamment ceux qui nient l'authenticité de la seconde épître de saint Pierre, attribuent cette priorité à saint Jude. L'opinion contraire nous semble néanmoins plus vraisemblable.

A la vérité, dans l'épître de saint Pierre, le chapitre II

(qui paraît développer l'épître de saint Jude) forme la partie principale. Mais le chapitre 1er est tout à fait original, et le chapitre III n'est pas moins indépendant. Ce que dit saint Jude au verset 18 (ἐλεύσονται ἐμπαῖκται, κ. τ. λ.) ne peut guère s'expliquer sans ce qu'avait dit saint Pierre (II Petr., III, 3) : τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, κ. τ. λ. — Et, lorsque saint Jude (17, 18) rappelle expressément la *prédiction* des Apôtres alors *accomplie*, comment ne pas reconnaître là une citation de la IIe épître de saint Pierre, où cette prédiction se trouve exprimée dans les mêmes termes, mais comme une prophétie *non accomplie?* — De plus, saint Pierre dit (II Petr., II, 1) : καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν κ. τ. λ.; et ainsi de suite, toujours au futur. — Au contraire, saint Jude, après avoir dit (verset 4) : παρεισέδυσάν τινες ἄνθρωποι, dépeint ces hommes au présent (verset 8) : οὗτοι... σάρκα μὲν μιαίνουσι, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσι, δόξαν δὲ βλασφημοῦσιν; et enfin (verset 12) : οὗτοί εἰσιν, κ. τ. λ. Puis, il renvoie à la prophétie des Apôtres, qui avait d'avance signalé ces faux docteurs. — Si la deuxième épître de saint Pierre est authentique, c'est donc à elle qu'appartient la priorité. La petite épître de saint Jude suppose la connaissance de cette deuxième épître de saint Pierre, et ne fait que la rappeler au souvenir. — Il y a encore d'autres raisons en faveur de notre hypothèse. Ce passage de saint Pierre (II Petr., II, 11) : ὅπου ἄγγελοι, ἰσχύει καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες, οὐ φέρουσι κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν, est en lui-même fort obscur; mais il est éclairci dans saint Jude (verset 9), par une allusion au livre apocryphe *Ascensio Moysis*. Un autre passage de saint Pierre (II Petr., II, 15) reparaît aussi dans saint Jude (verset 11) sous une forme amplifiée.

Tout bien considéré, l'épître de saint Jude nous semble avoir été écrite pour *rappeler* les enseigne-

ments que les Apôtres, et notamment saint Pierre, avaient légués aux églises de l'Asie Mineure.

Les hérétiques dont parlent saint Pierre et saint Jude tentèrent les premiers de transformer en mythes les faits de l'Évangile*. Les épîtres de ces deux Apôtres nous offrent en conséquence une première justification du caractère historique de l'Évangile par des témoins irrécusables, qui déclaraient avoir vu de leurs propres yeux ce qu'ils avaient annoncé.

IV. L'ÉPITRE DE L'APOTRE SAINT JUDE.

§ LXXX.

AUTEUR DE CETTE ÉPITRE. SON AUTHENTICITÉ, SA DESTINATION ET SON CONTENU.

I. — D'après ce que nous venons de dire, l'épître de saint Jude ou Judas, en raison de sa date et des matières qui y sont traitées, vient immédiatement après les épîtres de saint Pierre.

La formule d'adresse nous apprend quel est l'auteur de cette épître. Il se nomme lui-même : *Judas, serviteur de Jésus-Christ, et frère de Jacques*. Dans la liste des Apôtres, nous voyons un Judas distingué du traître Iscarioth (Joann., XIV, 22) par l'addition ὁ τοῦ Ἰακώβου (Luc., VI, 16; Act., I, 13), le mot ἀδελφός étant sous-

* Ils convenaient cependant que les faits évangéliques s'étaient passés *en apparence* comme le disent nos évangiles. Il y a donc, sous ce rapport, une profonde différence entre le système de ces *docètes* et celui de nos critiques idéalistes.

entendu. Ce Jacques, frère de saint Jude, est sans nul doute le célèbre saint Jacques, évêque de Jérusalem et frère de Notre-Seigneur, à qui saint Matthieu (XIII, 55) donne aussi un frère du nom de Jude*.

Saint Jude était fils d'Alphée, ou Cléopas, et portait le titre d'*ἀδελφόθεος*[1]; il était surnommé le *zélé*, de même que Jacques et Simon, avec lesquels il est ordinairement associé; il portait aussi le nom de *Thaddée* ou *Lebbée*, sous lequel il est compté parmi les Apôtres en saint Matthieu (X, 3) et en saint Marc (III, 18). L'auteur de notre épître est donc l'apôtre[2] saint Jude (Luc, VI, 16; Act., I, 13), « frère de Jacques. »

* Évidemment, « l'auteur de cette épître n'a mis en avant sa qualité de frère de Jacques que pour se faire connaître, ou pour s'accréditer. Mais, s'il s'était donné pour frère d'un personnage différent de l'Apôtre, il aurait complétement manqué son but; car, loin de se faire distinguer, il se serait confondu avec un autre Jude. Et quel crédit se donnait-il, en se disant frère d'un Jacques qui n'avait aucun renom parmi les fidèles? On conçoit très-bien, au contraire, que, si celui dont il se dit frère est l'Apôtre Jacques, évêque de Jérusalem et frère de Notre-Seigneur, il n'avait pas besoin de le désigner davantage, parce que ce Jacques était connu de tous dans l'Église. » M. Glaire, *Introd. aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. VI, p. 337. — Cf. J. D. Michaelis, *Introd. au Nouveau Testament*, t. IV, p. 377, 378.

[1] Clem. Al., *Adumbr. in ep. Jud.* (Opp., t. II, p. 1007) : « Judas, qui catholicam scripsit epistolam ... exstans valde religiosus, cùm sciret propinquitatem Domini, non dixit se ipsum fratrem ejus esse, sed quid dixit? *Judas, servus Jesu Christi*, utpote Domini, *frater autem Jacobi*. » — Hegesipp. ap. Eus., *H. eccl.*, III, XX : ἔτι δὲ περιῆσαν οἱ ἀπὸ γένους τοῦ Κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, κ. τ. λ. — Epiphan., *Hær.* XXVI, c. XI : Ἰούδας δὲ ἐστιν οὗτος ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ κυρίου λεγόμενος — Cf. Origen. *in Matth.*, t. X, n. 17 (Opp., vol. III, p. 463.

[2] Tous les Pères le nomment Apôtre. Tertull. (*de Cult. fem.*, I, III) : « Ennoch apud Judam Apostolum testimonium possidet. » — Epiphan. (l. c.) : ... Ἐκινήθη τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῷ ἀποστόλῳ Ἰούδα, λέγω δὲ ἐν τῇ ὑπ'

II. — L'histoire de cet apôtre est environnée d'obscurité[1]. Les Actes des Apôtres et Hégésippe ne disent sur lui rien de plus que ce qui vient d'être dit.

S'il faut en croire des renseignements un peu tardifs, il aurait prêché dans la Palestine[2]. — Suivant les traditions orientales, un Thaddée, ou Addée, serait allé, immédiatement après l'Ascension de Jésus-Christ, prêcher l'évangile à Édesse, chez Abgare, roi d'Osrhoène[3]. Mais les mêmes traditions disent que ce Thaddée était un des soixante-dix disciples, et le distinguent de l'apôtre Judas Thaddée, qui serait allé un peu plus tard, avec l'apôtre saint Thomas, prêcher l'Évangile dans la Syrie, la Mésopotamie, l'Assyrie et la Perse, et serait mort à Béryte[4]. Saint Jérôme fait de ces deux Thaddée un seul personnage[5]; et les écrivains syriens font quelquefois la même chose.

En résumé, il est très-possible que saint Jude ait prêché,

αὐτοῦ γραφεῖσα ἐπιστολῇ. — Hieron. (*Comm. in Tit.*, I, 12). Les citations qu'en font Clément d'Alexandrie et Origène montrent suffisamment qu'ils étaient du même avis.

[1] Ce qu'on a dit de meilleur à ce sujet est résumé, avec une saine critique, dans un livre de Rampf, dont voici le titre : *Der Brief Judæ des Apostels und bruders des Herrn, histor., crit., exeget. betrachtet* von Mich. Rampf. Sulzbach, 1854.

[2] Nicephor., *H. eccl.*, II, 40. — Les *Constitutions apostoliques* (l. VII, XLVI) rapportent qu'il fut le second successeur de son frère à Jérusalem. Mais il est peu croyable qu'il vécût encore sous Domitien (Euseb., *H. eccl.*, III, XX).

[3] Euseb., *H. eccl.*, I, XIII. Voyez notre premier vol., p. 309.

[4] On trouve beaucoup de détails chez Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, P. II, p. 3-5, surtout p. 13 sqq.

[5] *Comm. in Matth.*, X, 3 : « Thaddæum Apostolum ecclesiastica tradit historia missum Edessam ad Abgarum regem Osroenæ, qui ab evangelistâ Lucâ Judas Jacobi dicitur, et alibi appellatur Lebbæus. » — Cosmas, *Topograph. Christ*, II, p. 147. Cf. Assem., *Bibl. or.*, t. I, p. 318 sq. — Photius (*Spicileg. Rom.*, X, p. 449) appelle le patriarche des Arméniens le successeur de l'apôtre Thaddée.

après l'an 42, dans ces contrées d'Orient; mais nous ne savons rien de certain sur la durée et la fin de sa carrière. Les Syriens l'honorent le 18 octobre.

III. — La canonicité de cette épître si brève est constatée de très-bonne heure par la tradition écrite. Le canon de Muratori la met au nombre des épîtres catholiques [1]; elle se trouve aussi dans tous les catalogues latins [2].

Il en est de même chez les Alexandrins : Clément la commenta et la cita très-souvent, comme écrite par Jude, frère du Seigneur [3]. Origène avait pour elle non moins de respect [4].

Les canons du quatrième siècle la contiennent tous, excepté celui de l'Église syrienne, au sein de laquelle cependant elle était révérée comme écriture divine, ainsi qu'on peut le voir dans saint Éphrem [5].

Mais, comme elle n'était pas du nombre des écrits canoniques incontestés (ἐν ὁμολογουμένοις [6]), plusieurs

[1] Voyez notre premier volume, p. 78.

[2] Tertull., *de Cult. fem.*, I, 3. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. IV. — Aug., *Tract. LXXVI in Joann.* (t. III, p. II, p. 505).

[3] Clem. Al., l. sup. c. ap. Eus., *H. eccl.*, VI, XIV. — Id., *Pædag.*, III, VIII : Εἰδέναι γὰρ ὑμᾶς, φησὶν ὁ Ἰούδας, βούλομαι ὅτι ὁ Θεὸς ἅπαξ, κ. τ. λ. Jud., 5, 6. — *Strom.*, III, c. II, p. 515. Cf. Jud., 8, 17, etc.

[4] *Comment. in Matth.*, XIII, 55 (t. III, p. 463) : Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν, ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένην δὲ τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων. — *Explan. in Ep. ad Rom.*, (t. IV, p. 549) : « Judas Apostolus in catholicâ epistolâ dicit, etc. » — Voy. notre premier vol., p. 71.

[5] *Serm. adv. Impud.* (T. gr. III, p. 61) : διελέγχει δὲ αὐτοὺς καὶ ἕτερος μαθητὴς λέγων· Ἰούδας, Ἰ. Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου, κ. τ. λ. Sur quoi il cite l'épître entière.

[6] Euseb., *H. eccl.*, III, XXV, VI, XIV.

critiques élevèrent des doutes à son sujet. On ne pouvait pas lui reprocher de manquer d'appui dans la tradition; on lui reprochait seulement de citer deux fois, comme des autorités, d'anciens livres apocryphes des Juifs[1]. Or ces citations ne prouvent absolument rien contre l'authenticité de l'épître où elles se trouvent, pas plus que la citation d'Épiménide contre l'épître à Tite, ou la citation de l'ancien livre de Jamnès et Mambrès[2] contre l'épître à Timothée (II Tim., III, 8). L'épître de saint Jude, en citant (vers. 6) l'*Ascensio Moysis* et (vers. 14) le livre d'Enoch, n'avait pas d'autre but que de vaincre les hérétiques avec leurs propres armes. Elle n'accordait pas pour cela une autorité divine à ces écrits[3].

IV. — Si, pour savoir à qui cette épître fut adressée, nous n'avions pas d'autre ressource que sa formule d'adresse (verset. 1), nous serions dans une complète incertitude. Le contenu ne nous renseigne pas davantage[4]. Mais le chapitre II de la seconde épître de saint Pierre et plusieurs passages de l'Apo-

[1] Hieron., l. c.: « Judas, frater Jacobi, parvam quidem, quæ de septem Catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de Ennocho, qui apocryphus est, in eà assumit testimonium, a plerisque rejicitur : tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit, *et inter S. Scripturas computatur.* » On a prétendu à tort qu'Origène hésitait à reconnaitre cette épître, parce qu'il dit (*Comm. in Matth.*, T. XVII, n. 30 (t. III, p. 814) : Εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα προσοιτό τις ἐπιστολὴν, ὁράτω, τί ἕπεται τῷ λόγῳ διὰ τὸ κ. τ. λ. (Jud. 6).

[2] Hieron., *Comm. in Tit.*, I, 12. — Origen., *Comm. in Matth.*, T. XXXV, n. 17 (t. III, p. 916).

[3] Tertull., *De Cult. fem.*, I, 3.

[4] Cassiod., *Instit. div. litt.*, c. XIV : « Jacobi et Judæ epistolæ ad duodecim tribus. » D'après cet auteur, les deux frères Jacques et Jude auraient écrit aux mêmes Chrétiens.

calypse (II, 2-6; 14, 15; 20-24; III, 4, 9; Cf. Jud., 11) nous font conjecturer, par leurs rapports avec la présente épître, que saint Jude y combat les hérétiques flétris, en divers endroits, par saint Pierre et saint Jean : or ces hérétiques infestaient surtout les Églises de l'Asie Mineure; du moins nous ne voyons pas qu'ils fussent répandus dans d'autres pays. Il convenait à saint Jude, « frère du Seigneur, » de venir, après saint Pierre et saint Paul, signaler cette gangrène; c'est ce qu'il fit, en récapitulant ce qu'avaient déjà dit ces grands Apôtres.

On ignore où fut écrite son épître; et, quant à l'époque, on ne peut affirmer qu'une chose, c'est que ce fut après l'an 66.

LES ÉPITRES DE L'APOTRE SAINT JEAN.

§ LXXXI.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

I. — La série des livres du Nouveau Testament se termine par les épîtres de saint Jean et son Apocalypse.

Comme nous l'avons dit, saint Jean succéda à saint Pierre et à saint Paul dans l'administration des grandes églises de l'Asie Mineure. Les hérésies gnostiques ayant fait des progrès désastreux, il leur opposa l'autorité de son témoignage, en publiant un quatrième évangile, principalement dirigé contre elles. De ses trois épîtres, les deux premières au moins ont le même but que son évangile. Mais les travaux qu'il entreprit pour la consolidation de la foi ne se bornèrent

as là. Avant de mourir il écrivit, dans son *Apocalypse*, l'histoire prophétique du royaume de Jésus-Christ, afin que l'Église, sachant d'avance ce qui doit lui arriver, ne manquât jamais de consolation dans ses souffrances.

V. PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT JEAN.

§ LXXXII.

RAPPORTS DE CETTE ÉPITRE AVEC L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

I. — L'auteur de cette épître, le temps et le lieu de sa composition nous sont déjà connus; nous en avons parlé dans l'introduction à l'Évangile de saint Jean, et nous avons établi en même temps la canonicité et l'authenticité de ces deux écrits intimement liés l'un à l'autre. Tout ce qui a été dit sur ces questions, par rapport à l'évangile, convient aussi à cette épître[1].

[1] Voyez ci-dessus, p. 92 sqq. On trouve des citations de cette épître chez les plus anciens Pères. Iren., *Adv. Hær.*, III, 16, n. 8 : διὸ πάλιν ἐν τῇ ἐπιστολῇ φησιν (ὁ Ἰωάννης)· πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται (I Joann, v, 1). — Clem. Al., *Strom.*, II, c. XIV, p. 464 : Φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκειν, ἐν τούτοις· ἐάν τις ἴδῃ, κ. τ. λ. (I Jo., v, 16). — Tertull., *Adv. Prax.*, c. XV. Cf. I Jo. I. 1. Origen. ap. Eus., *H. eccl.*, VI, 25. Cf. notre premier volume, p. 85, en note, et le présent volume, p. 343. — Hier., *de Vir. ill.*, c. IX : « Scripsit (Joannes) autem et unam epistolam, cujus exordium est : *quod fuit ab initio, etc.*, QUÆ AB UNIVERSIS ECCLESIASTICIS ET ERUDITIS VIRIS PROBATUR. » — Eus., *H. eccl.*, III, 24 : Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων... καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὁμολόγηται. » — Voyez d'autres témoignages encore dans le manuel de Kirchhofer (*Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons*), p. 282-288. — Il ne faut que confronter cette épître avec l'évangile de saint Jean, pour y reconnaître le même style

Arrêtons-nous toutefois un instant, pour faire ressortir plus clairement le lien qui existe entre ces deux écrits.

II. — La première épître de saint Jean, avons-nous dit, fut, en quelque sorte, la *préface* de son évangile[1]; et c'est pourquoi nous avons cherché dans cette épître nos renseignements sur l'occasion et le but de cet évangile. Voici les raisons qui justifient notre procédé.

Cette épître ne peut guère être considérée comme indépendante de l'évangile, car elle manque absolument des formes épistolaires. Il n'y a point de nom d'auteur, point de formule d'adresse au commencement, point de salutations à la fin; elle ressemble donc encore moins à une lettre que l'épître aux Hébreux. Non-seulement, comme cette épître, elle entre en matière sans préambule, mais elle finit sans conclusion régulière, et se distingue en cela profondément des deux épîtres suivantes. Aussi l'Église, qui l'a reçue dans le Canon, n'a pas suppléé, comme pour l'épître aux Hébreux, à la formule d'adresse qui manquait. Avant saint Jérôme, on lisait, il est vrai, dans des ma-

et souvent les mêmes termes. L'apôtre ayant coutume, dans son évangile, de ne parler de lui-même qu'indirectement et par circonlocution, l'omission de son nom dans cette épître ne doit pas surprendre. Le premier verset et les vives instances sur la charité révèlent aussi la main et le cœur de saint Jean. Les exégètes rationalistes les plus hardis en sont convenus. Nous citerons entre autres Bertholdt, Lücke, de Wette, et plus récemment Ewald. V. Bertholdt, *Einleit.*, § 704-705; — Lücke, *Commentar über die Schriften des Johan.*, th. III, s. 9; — de Wette, *Einleit. in das N. T.*, § 177; — Ewald, *Jahrbuch.*, 1850-51, s. 174 et suiv., etc.

[1] Voyez ci-dessus, p. 105. — Cf. Hug, *Einl.*, II, p. 247 sqq.

nuscrits latins, le titre *ad Parthos*[1]; mais c'était là probablement une méprise provenant de l'abréviation Πρθους, ou Παρθους, pour Παρθένους, nom que saint Jean put donner volontiers aux églises demeurées pures de toute hérésie[2]. Ce titre *ad Parthos* ne mérite donc nulle considération sérieuse.

L'Église ne paraissant pas avoir traité cette encyclique comme une lettre envoyée à part, il nous reste à déterminer en compagnie de quel ouvrage cette encyclique fut envoyée. Le fragment de Muratori est le monument le plus ancien qui nous renseigne à ce sujet[3]: il indique assez clairement que les paroles de cette épître citées par lui se rapportaient à l'évangile de saint Jean, et que cette épître était une circulaire jointe à l'évangile, pour lui servir d'introduction. Le nouveau témoignage que saint Jean rendait à Jésus-Christ, dans son évangile, étant spécialement opposé à cer-

[1] Augustin., *Quæst. evang.*, II, 39 : Secundum sententiam hanc etiam illud dictum est a Joanne in epistola *ad Parthos* : « Dilectissimi, nunc filii Dei sumus, etc. » (T. III, P. II, p. 266.) — Cassiod., *Instit. div. litt.*, c. XIV : « Joannis epistolæ *ad Parthos.* » Cassiodore, en parlant ainsi, suivait l'ancienne traduction latine. Il n'est pas le moins du monde vraisemblable, comme l'a pensé Grotius, que cette épître fût adressée à des chrétiens hébreux vivant chez les Parthes.

[2] Clem. Al., *Adumbr. in II Joann.* (t. II, p. 1011) : « Secunda Joannis epistola, quæ *ad virgines* scripta est. » On aura probablement intitulé de même la première épître. Il existe encore plusieurs manuscrits dans lesquels la seconde épître porte en suscription, ou en signature : πρὸς Πρθους. Voyez Hug, *Einleit.*, II, p. 253.

[3] Après avoir fait observer que les quatre évangélistes s'accordent dans les points essentiels, l'auteur ajoute : « Quid ergo mirum, si Joannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, dicens in semetipso : *Quæ vidimus oculis nostris et auribus audivimus, et manus nostræ palpaverunt, hæc scripsimus.* Sic enim non solum visorem se et audito-

taines doctrines hérétiques. il importait en effet que les lecteurs fussent avertis du but que se proposait l'évangéliste.

III. — Le contenu de l'épître nous mène à la même conclusion. En voici le début : « Ce qui était dès le « commencement, ce que nous avons ouï, vu de nos « yeux, contemplé et touché de nos mains, concernant « le Verbe de vie (car la vie s'est rendue visible, nous « l'avons vue et nous en rendons témoignage; nous « vous annonçons la vie éternelle qui était dans le Père « et qui s'est montrée à nous), ce que, dis-je, nous avons « vu et entendu, nous vous l'annonçons, etc. » — Après cet exorde, comment ne pas s'attendre à trouver le récit d'un témoin oculaire de la vie du Sauveur? La suite de l'épître donne, il est vrai, beaucoup d'enseignements fondés sur les faits évangéliques; mais elle ne donne pas la narration promise. L'intention de l'auteur ne peut donc se bien expliquer, si l'on ne suppose pas qu'il avait en vue son évangile, auquel son épître était jointe, pour lui servir de préface. — Plusieurs versets du second chapitre (II, 12-14) ne peuvent de même se rapporter qu'à l'évangile (XX, 30-31).

L'épître renferme sans doute un certain nombre d'affirmations dogmatiques touchant la personne de

rem, sed et *scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem* profitetur. » ' — * Notre savant ami, le Dr Nolte, vient de publier, dans la revue trimestrielle de Tubingue (*Theologische quartalschrift, zweites quartalheft*, 1860, s. 193-243), une dissertation qui répand une vive lumière sur les obscurités de ce précieux fragment. Voyez, p. 204-206, l'explication du passage qui vient d'être cité.

Jésus-Christ; mais elle n'apporte, à l'appui de ces affirmations, aucune donnée historique; elle ne produit aucun des témoignages qu'elle dit avoir été rendus par Dieu à son Fils (v, 9 sqq.). Lorsque nous lisons (v, 13) : « J'ai écrit cela, pour que vous sachiez que vous possé-« dez la vie éternelle, et pour que vous croyiez au nom « du Fils de Dieu; » comment ne pas voir là une allusion à l'évangile, qui avait pour but de motiver cette foi? Comment ne pas reconnaître, à ces indices, le rapport qui liait les deux écrits?

Considérons encore un passage du chapitre II (21-26). L'auteur dit à ses lecteurs que ce *qu'il leur a écrit* n'est pas nouveau pour eux, mais qu'il leur répète ce qu'ils savaient depuis longtemps, parce qu'on veut les séduire. Or il n'y a rien auparavant, ni après non plus, qui renseigne le lecteur d'une manière plus précise, au sujet du point de doctrine attaqué (II, 22); et l'on peut dire que, dans cette épître, saint Jean n'expose nulle part, d'une manière explicite, l'enseignement traditionnel. Mais tout s'explique, si nous supposons que l'Apôtre avait en vue son évangile, dont le but était de réfuter directement les hérétiques, en rassemblant et faisant ressortir, parmi les doctrines et les actions de Jésus, celles qui pouvaient le mieux affermir les fidèles dans les principes de la foi. A ce point de vue, l'épître ne serait qu'un appendice joint à l'évangile, pour expliquer son but.

IV. — En faisant l'histoire de l'évangile de saint Jean, nous avons montré que cet évangile peut être

considéré comme le témoignage collectif de plusieurs Apôtres et disciples du Christ. Nous pouvons conjecturer que ces Apôtres et disciples s'unirent aussi à saint Jean, pour composer une circulaire destinée à préparer la réception de cet évangile. — Si nous considérons l'épître à ce point de vue, nous retrouverons clairement dans son caractère l'empreinte de cette origine. Elle est en effet rédigée sous une forme collective, comme on le voit dès le début (I, 1, sqq.) : Ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν... καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, κ. τ. λ. Cette forme revient encore plus loin (voyez IV, 14); et, dans le cours du texte (II, 1, 12, 21, 26), elle alterne avec le singulier. Cela nous explique en même temps l'omission des formes épistolaires, qui ne semblaient pas exigées dans cette conjoncture.

§ LXXXIII.

BUT ET CONTENU DE L'ÉPITRE.

I. — Les motifs qui engagèrent saint Jean à composer son évangile, le dirigèrent aussi dans la rédaction de cette épître. Son évangile avait pour but de montrer, contre les hérétiques dont nous avons parlé ci-dessus (p. 106 et suiv.), que Jésus, le Christ, et le Fils de Dieu sont une même personne. Mais l'hérésie ne se bornait pas à nier ce dogme ; elle faussait aussi la doctrine de la Rédemption et de la Justification. Se vantant de posséder la parfaite connaissance de Dieu et du mystère de de Jésus-Christ, elle prétendait que cette connaissance

était la vraie Rédemption, et que les prescriptions de la Loi morale, applicables seulement à ceux qui restaient au degré inférieur de la science, n'avaient plus de force pour les âmes « rachetées, » qui ne pouvaient plus ni pécher, ni démériter. En détruisant le dogme révélé, ce Gnosticisme détruisait la morale qui découle de ce dogme, et tendait à introduire dans les mœurs des Chrétiens une licence effrénée. Saint Jean lui opposa, dans son évangile, la vraie doctrine de l'Incarnation et de la Rédemption ; puis, dans l'épître qui accompagnait son évangile, il tira les conséquences pratiques de ces faits divins, et fit ressortir énergiquement le côté moral de l'évangile méconnu par ces antinomistes.

II. — La pensée de saint Jean, dans cette épître, peut se résumer ainsi : — 1° pour détruire les insinuations des hérétiques, il affirme aux églises qui recevront sa lettre, que l'évangile qu'il leur envoie, est un témoignage authentique de la vérité, touchant l'Incarnation du Fils de Dieu ; — 2° il indique les points principaux qui ressortent de cet évangile, la réalité de l'Incarnation, la mort expiatoire du Fils de Dieu, la rémission des péchés et la vie éternelle par la foi (les hérétiques niaient, ou défiguraient ces différents points); — 3° son but capital est de mettre en lumière l'obligation absolue de se conformer à la Loi divine, pour entrer en communion avec Dieu. Cette communion consiste, selon saint Jean, dans la *charité*, qui, répandue en nous par l'Esprit saint au moment de notre renaissance, se

manifeste par l'observation de la loi morale, et caractérise les *enfants de Dieu*.

A plusieurs reprises, saint Jean approuve la doctrine enseignée par saint Pierre et saint Paul aux églises pour lesquelles cette épître fut écrite. Nous avions déjà remarqué, dans les épîtres précédentes (I Petr., v, 12; II Petr., I, 12; III, 15, sq. Jud., 3) des déclarations semblables. Tout cela jette une vive lumière sur l'unité de l'enseignement apostolique.

Nous avons en outre dans saint Jean un interprète irrécusable de la doctrine de saint Paul sur la foi qui justifie. Cette foi, suivant l'Apôtre des Gentils, est celle « qui agit par la charité. » Toute l'épître qui nous occupe semble être un développement de cette définition*.

VI. DEUXIÈME ÉPITRE DE SAINT JEAN.

§ LXXXIV.

AUTHENTICITÉ, DESTINATION, CONTENU DE CETTE ÉPITRE.

I. — Les deux autres épîtres sont très-courtes et ont tant de choses en commun, que nous pouvons traiter simultanément les principales questions qu'elles soulèvent.

Contrairement à ce qu'il avait fait dans sa première épître, l'auteur s'y désigne, ainsi que les personnes auxquelles il écrit. Ces deux lettres sont terminées par

* Sur l'intégrité de cette première épître, voyez une note à la fin du présent volume.

la même formule; et, quoique leur contenu soit différent, elles se ressemblent au point de vue du langage. L'histoire de leur réception dans le Canon est aussi pareille. Eusèbe les mettait au nombre des écrits controversés[1]. Elles ne se trouvaient pas dans le Canon d'Antioche; mais, de tout temps, elles firent partie du Canon chez les Latins et les Alexandrins.

La tradition des Latins est attestée d'abord par le fragment de Muratori, qui parle des épîtres de saint Jean au nombre pluriel[2], ensuite par saint Irénée[3] et par l'Africain Aurelius de Chollabi[4] qui, tous deux, citent au moins la seconde épître; enfin par saint Jérôme et les catalogues de l'époque où il vivait[5].

La tradition alexandrine est représentée par Clément d'Alexandrie, dont nous avons encore un fragment sur

[1] Euseb., *H. eccl.*, III, XXIV, XXV.

[2] L'auteur parle de la première épître en même temps que de l'Évangile, puis il parle ainsi de la deuxième et de la troisième : « Epistolæ sane Judæ et superscripti Joannis *duæ* in catholicâ habentur *. » — * Voyez, sur ce passage, la dissertation du docteur Nolte que nous avons indiquée ci-dessus (*Theologische quartalschrift*, 1860, s. 205. 223, 384).

[3] *Adv. Hær.*, III, XVI, n. 8 : « Et discipulus ejus Joannes in prædictâ epistolâ fugere eos præcepit, dicens : *Multi seductores exierunt*, etc..... *Videte eos, ne perdatis, quod operati estis.* » II Joann., 7, 8. — Ibid., III, XVI, n. 3 : Ἰωάννης δὲ... ἐπέτεινε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν λεγέσθαι βουληθείς· ὁ γὰρ λέγων αὐτοῖς χαίρειν, κ. τ. λ. II Jo., 11.

[4] *Concil. Carthag.* (256), int. Opp. S. Cyprian., p. 606 : « Aurelius dixit : Joannes apostolus in epistolâ suâ posuit, dicens : *Si quis venit ad vos*, etc. » II Joan., 11.

[5] *De Vir. ill.*, c. IX. — Id., *Ep. ad Evagr.* : « Clangat tuba evangelica, filius tonitrui, quem Jesus amavit plurimum...: *Presbyter Electæ Domini*; et in aliâ epistolâ : *Presbyter Cajo.* » — Voyez notre premier vol., p. 96 et suiv.

la seconde épître[1]; par Origène, qui connaissait, mais n'admettait pas les objections qu'on faisait contre ces épîtres[2]; par Denys d'Alexandrie, qui les regardait toutes deux comme l'œuvre de saint Jean[3]; et enfin par Eusèbe, qui pensait de même sur ce point[4].

Outre la brièveté de ces épîtres et leur exclusion du Canon d'Antioche, ce qui leur faisait tort dans quelques esprits, c'était le titre ὁ πρεσβύτερος que se donne l'auteur. Il y avait, dit-on, à Éphèse deux personnages du nom de Jean, l'Apôtre, et un disciple du Sauveur, que Papias distinguait de l'Apôtre sous le titre de ὁ πρεσβύτερος[5]; or c'est à ce dernier qu'au rapport de saint Jérôme plusieurs attribuaient ces épîtres[6]. Quelques modernes aussi ont adopté cette opinion.

[1] *Adumbr. in II Joann.*: « Secunda Joannis epistola, quæ ad virgines scripta est, simplicissima est. » — Cf. Cassiod., *Instit. div. litt.*, c. VIII.

[2] Ap. Eus., *H. eccl.*, VI, XXV. — Voyez notre premier vol., p. 84, 85.

[3] Ap. Euseb., *H. eccl.*. VII, XXV. Après avoir fait remarquer que S. Jean ne s'est pas nommé dans ses écrits précédents, il ajoute : ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλ' ἀνώνυμος ὁ πρεσβύτερος γέγραπται.

[4] *Demonstr. evang.*, III, V : ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει, κ. τ. λ.

[5] Ap. Euseb., *H. eccl.*, III, XXXIX.

[6] *De Vir. ill.*, c. IX. « ... Reliquæ autem duæ epistolæ (Joannis) presbyteri asseruntur, cujus et alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur. » — Ibid., c. XVIII : « Hoc autem diximus propter superiorem opinionem, quam à plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis non Apostoli esse, sed Presbyteri. » On ne sait pas qui a prétendu cela avant S. Jérôme. Peut-être n'y a-t-il là qu'un écho de ce qu'avait dit Eusèbe (*H. eccl.*, III, XXV) : τῶν δ' ἀντιλεγομένων... ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ.

Quoi qu'il en soit de la distinction de deux personnages nommés Jean (distinction qu'aucun historien ecclésiastique connu n'a appliquée à ces épîtres), comment l'auteur de ces épîtres a-t-il pu penser qu'on le reconnaîtrait en dehors d'Éphèse sous le seul titre de ὁ πρεσβύτερος, sans qu'il eût besoin d'ajouter son nom personnel? Et comment l'Église a-t-elle pu se tromper au point de mettre dans son Canon de si petites lettres d'un simple prêtre? La tradition nous donne une toute autre explication du mot ὁ πρεσβύτερος : suivant elle, ce mot exprimait, non pas la fonction de l'auteur, mais l'âge très-avancé de l'Apôtre. Le saint vieillard prenait volontiers le surnom qu'on lui donnait communément, de même que saint Ignace d'Antioche, dans ses épîtres, s'est donné le titre de Θεόφορος, dont les fidèles l'honoraient. D'ailleurs, en se donnant ce nom, comme saint Paul (Philem., 9), saint Jean donnait plus de poids à ses exhortations[1]. Saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, devait être bien instruit en cette matière; or il attribue expressément l'une de ces épîtres à l'Apôtre saint Jean. Le style enfin et (dans l'une des deux au moins) le contenu s'accordent si bien avec la manière de saint Jean, que les adversaires mêmes reconnaissent cet accord, tout en cherchant à l'expliquer autrement[2].

[1] Cf. Euseb., *H. eccl.*, III, XXIII : S. Jean criait au jeune voleur qui le fuyait : τί με φεύγεις τέκνον τὸν πατέρα,.. τὸν γέροντα.

[2] L'authenticité de cette épître et de la suivante a été reconnue et défendue par les critiques rationalistes les plus distingués. Nous citerons entre autres J. D. Michaelis (*Introd. au N. T.*, t. IV, p. 86), Eichhorn

II. — L'adresse de la seconde épître est ainsi conçue : Ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς. Les avis sont partagés sur la question de savoir s'il s'agit là d'une femme et de ses enfants, et si *Electa*, ou *Kyria*, est le nom propre de cette femme. Il n'est guère vraisemblable que le mot Ἐκλεκτή soit un nom[1]. Κυρία s'employait assez communément comme nom propre; mais, suivant toute apparence (Cf. vers. 5), c'est ici un titre plutôt qu'un nom.

L'Apôtre, en finissant, envoie des salutations à l'*élue*, de la part des enfants de sa sœur l'*élue*[2]. Ces expressions rappellent les passages de la première épître de saint Pierre, où le chef des Apôtres salue ceux qu'il a appelés les *élus*, de la part des *coélus* qui sont à Babylone (Cf. I Petr., I, 1, et V, 13); et tout porte à croire que l'*élue du Seigneur* (ἐκλεκτὴ τοῦ κυρίου) dont parle ici saint Jean, n'est pas autre chose qu'une église personnifiée sous la figure d'une femme, avec les enfants qu'elle a mis au monde pour le Seigneur. Cette forme de langage est tout à fait en harmonie avec le style de saint Jean; et telle a été l'opinion des Anciens dès les premiers temps, comme nous le voyons par Clément d'Alexandrie et saint Jérôme[3].

(*Einleit. in das N. T.*, B. II, § 185-186), Bertholdt (*Einleit. in das N. T.*, § 775, 780), de Wette (*Einleit. in das N. T.*, § 180), Ewald (*Drittes Jahrb.*, s. 174 ff.; *Zehntes Jahrbuch*, s. 85. 1859-1860), etc.

[1] Nous lisons en effet au verset 13 : ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

[2] Parmi les épithètes que S. Ignace d'Antioche donne aux églises (*Ep. ad Trall. inscript.*), on lit : ἠγαπημένῃ Θεῷ πατρὶ Ἰ. Χροῦ ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ... ἐκλεκτῇ καὶ ἀξιοθέῳ. — Dans le *Pasteur* écrit selon l'esprit de S. Jean, l'Église est représentée sous la figure d'une *femme*. L. I, *Vis.* I, 2; *Vis.* II, 3.

[3] Clem. Al., *Adumbr. in II Joann.* (Opp., t. II, p. 1011) : « Secunda Joannis epistola, quæ *ad virgines* scripta est, simplicissima. Scripta est verò ad quamdam Babyloniam (?) *Electam* nomine, significat autem electionem Ecclesiæ sanctæ. » — Hieron., *Ep. XCI ad Ageruch.* : «.. Ad quam (Ecclesiam) scribit Joannes epistolam : *Senior electæ Dominæ et*

III. — La seconde épître, composée à la même occasion que la première, lui ressemble pour le contenu et en est comme un extrait.

L'Apôtre y fait allusion à son évangile. La place qu'elle occupe après les deux premiers écrits de saint Jean est donc celle qui lui convient. On ne sait rien de plus, touchant sa date.

VII. TROISIÈME ÉPITRE DE SAINT JEAN

§ LXXXV.

DESTINATION ET CONTENU DE CETTE ÉPITRE.

I. — Cette épître est adressée à un inconnu nommé *Caius*. Le Nouveau Testament cite, parmi les amis de saint Paul, trois personnages de ce nom : un Macédonien (Act., xix, 29), un habitant de Derbe (Act., xx, 4) et un Corinthien (Rom., xvi, 23; I Cor., i, 14); mais il est tout au moins douteux que notre Caius soit l'un de ces personnages. Celui à qui notre épître est adressée devait être membre d'une église de l'Asie Mineure (verset 4) que l'Apôtre se proposait (verset 10) de visiter bientôt. A la tête de cette église était un certain Diotrèphes, qui refusait de se soumettre à l'autorité de l'Apôtre, et tâchait, par ses menées, d'engager les fidèles à la résistance.

II. — Notre Caius avait généreusement exercé l'hospitalité envers des frères, qui allaient évangéliser des

filiis ejus. » — Nous trouvons aussi chez Matthäi cette scholie : ἐκλεκτὴν κυρίαν λέγει τὴν ἔν τινι τόπῳ ἐκκλησίαν ὡς τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν ἀκριβῆ φυλάττουσαν. — L'ancien titre πρὸς Παρθένους a la même origine.

païens avec un désintéressement pareil à celui de saint Paul (verset 7). Diotrèphes, au contraire, loin de les accueillir, n'avait pas souffert qu'un de ses subordonnés les reçût; et il s'était permis, à cette occasion, des paroles peu convenables contre la personne de saint Jean, qui était en relation avec ces missionnaires. Des hommes venus de cette contrée avaient rapporté à saint Jean ce qu'ils avaient appris de la conduite bien différente de Caius et de Diotrèphes; sur quoi l'Apôtre écrivit cette épître, pour louer la conduite du premier et blâmer celle du second. Cette épître, contenant peu de choses, fut citée très-rarement.

L'APOCALYPSE DE L'APOTRE SAINT JEAN.

§ LXXXVI.

CANONICITÉ ET AUTHENTICITÉ DE CE LIVRE.

I. — De tous les livres du Nouveau Testament, l'*Apocalypse* est celui qui eut le plus de peine à se faire généralement reconnaître et recevoir dans le Canon ecclésiastique, quoiqu'il possède en sa faveur les témoignages les plus anciens.

Au deuxième siècle, on connaissait plusieurs prétendues révélations analogues à l'Apocalypse; on en attribua aux Apôtres les plus renommés. Celle qui portait le titre d'*Apocalypsis Petri* était assez estimée comme livre de lecture; deux autres un peu postérieures, l'*Apocalypsis Pauli* des Caïnites, et l'*Apoca-*

lypsis Thomæ, sortaient au contraire d'une source hérétique[1]. Il paraît que Cérinthe aussi déposa dans un livre de ce genre ses rêves judaïques sur le règne de mille ans[2].

Parmi les ouvrages de ce genre, l'Église catholique n'en a reçu qu'un dans le Canon; c'est l'Apocalypse de saint Jean; et ce livre même fut soumis à bien des vicissitudes. Le Canon oriental différait, sous ce rapport, du Canon de l'Église latine et de celui de l'Église grecque, quoique, dans cette dernière aussi, on remarque des oscillations à ce sujet.

Le Canon de l'Église romaine a contenu dès l'origine, et a toujours conservé ce livre, sous le nom de l'Apôtre saint Jean. Nous en avons la preuve dans le fragment de Muratori[3], dans Tertullien[4] et dans saint Cyprien[5], auxquels nous pouvons joindre les Pères suivants, quoique d'origine grecque : saint Irénée[6], son

[1] Épiphan., *Hær.* XVIII, c. XXXVIII. — Sozom., *H. eccl.*, VII, 19. — Gelas., *Decret. de lib. apocryph.*, ap. Harduin. *Collec. Concil.*, t. II, p. 941.

[2] Euseb., *H. eccl.*, III, 28. — Théodoret, *Hæret. Fabul.*, II, 3.

[3] Voyez notre premier volume, p. 78.

[4] Tertull., *de Præscr.*, c. XXXIII : « Joannis in Apocalypsi idolothyta edentes et stupra committentes jubetur castigari (Apoc., II, 20). » — Et plus explicitement encore (*C. Marc.*, IV, 5) : « *Habemus et Joannis alumnas ecclesias.* Nam etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ORDO TAMEN EPISCOPORUM AD ORIGINEM RECENSUS IN JOANNEM STABIT AUCTOREM. »

[5] Cypr., *de Bon. patient.*, c. XXIV. Cf. Apoc., XXII, 9.

[6] *Adv. hær.*, V, XXVI, n. 1 : « Significavit JOANNES DOMINI DISCIPULUS IN APOCALYPSI, edisserens, quæ fuerint decem cornua, etc. » Apoc. XVII, 12 sq. — Ibid., IV, XX, n. 11. Cf. Apoc., I, 12. — S. Irénée, qui était de Smyrne, connaissait à coup sûr la tradition de cette église; et non-seulement il donne cette tradition, mais il s'appuie expressément sur le

disciple saint Hippolyte[1], et même saint Justin martyr[2], plus ancien encore, plus voisin de l'âge apostolique, et qui, ayant beaucoup voyagé, connaissait très-bien la tradition des Églises mères de l'Asie. Saint Jérôme peut être considéré comme résumant toute la tradition des Latins.

Il en était de même dans le patriarcat d'Alexandrie et dans l'exarchat d'Éphèse, où saint Jean avait vécu. — Dans cette dernière contrée, nous avons pour témoins Papias d'Hiérapolis[3], Méliton de Sardes (vers 170), évêque d'une des Églises auxquelles l'Apocalypse fut spécialement adressée[4]; enfin Apollonius, contemporain de Méliton[5] et adversaire des Montanistes. —

témoignage personnel des disciples immédiats de S. Jean (Ibid., V, xxx, n. 1) : αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων; par où il entend sans doute Papias et S. Polycarpe. Cf. Ibid., c. xxxiii, n. 4.

[1] Au nombre de ses ouvrages, l'inscription de sa statue, découverte en 1551, donne le suivant : ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως. — Cf. S. Jérôme, *de Vir. ill.*, c. lxi. — Assem., *Bibl. Orient*, l. III, P. I, p. 15. — Andreas Capp., *Comm. in Apoc.* Præf. — *De Christ. et Antichr.*, c. xxxvi, saint Hippolyte dit : οὗτος (Ἰωάννης) γὰρ ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ὢν, ὁρᾷ ἀποκάλυψιν μυστηρίων φρικτῶν, κ. τ. λ.

[2] Ce témoin si ancien et si compétent s'exprime ainsi (*Dialog.*, c. lxxxi) : ... παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ, χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, κ. τ. λ. — Cf. Euseb., *H. eccl.*, IV, 18. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. ix : « Joannes... in Patmos insulam relegatus, scripsit Apocalypsin, quam interpretatur Justinus M. et Irenæus. » — Id., *adv. Jovin.*, II, 14. — *Ep. VI ad Dardan.* Voyez ci-dessus, p. 323, en note.

[3] Ap. Andr. Capp., *Comm. in Apoc.*, Præf. (Bibl. Max. PP., t. V, p. 590).

[4] Entre autres écrits, Méliton composa un ouvrage περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου. Euseb., *H. eccl.*, IV, 26. — Hieron., *de Vir. ill.*, c. xxiv.

[5] Euseb., *Hist. eccl.*, V, 18 : Κέχρηται δὲ (ὁ Ἀπολλώνιος) καὶ μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως.

A Alexandrie, nous avons Clément[1], Origène[2] et Methodius[3].

Tandis que, de ces côtés, l'autorité de l'Église patronait l'Apocalypse, les Syriens lui fermaient l'entrée de leur Canon; et néanmoins, même parmi eux, nous trouvons en sa faveur d'importants témoignages : Théophile, sixième évêque d'Antioche (en 170), la citait souvent[4], et saint Éphrem l'employait dans ses œuvres syriaques[5]. En pratique, elle était donc considérée comme ayant autorité, quoiqu'elle ne fût pas employée dans les lectures liturgiques. Ainsi la tradition des trois premiers siècles lui est favorable.

II. — Cependant elle ne fut pas à l'abri des attaques, et faillit même perdre son autorité primitive.

Anciennement déjà, on avait pu avoir des raisons pour restreindre, dans la lecture publique, l'usage de ce livre

[1] *Strom.*, VI, 13, p. 703 : ... καθεδρεῖται ... τὸν λαὸν κρίνων, ὥς φησιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης. — *Pædag.*, II, 12, il appelle l'Apocalypse φωνὴ ἀποστολική.

[2] Ap. Euseb., *H. eccl.*, VI, 25. Voyez notre premier volume, p. 84, note. — *Comment. in Matth.*, t. XVI, n. 10 : διδάσκει δὲ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης... φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλύψει ταῦτα· « Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν. » κ. τ. λ. *Apoc.*, I, 9.

[3] *Conviv. dec. Virgin.*, Orat. VIII (edit. Paris, 1657, p. 101. Apocal., XII, 1) : τὴν ἀποκάλυψιν ὁ Ἰωάννης ἐξηγούμενος λέγει· γυνὴ περιβεβλημένη ἥλιον, κ. τ. λ. — Ibid., Orat. VII (p. 72). Cf. Apoc., V, 8. — Les autres Alexandrins, tels que S. Athanase, Didyme, etc., se prononcent tout à fait dans le même sens.

[4] Euseb., *H. eccl.*, IV, 24 : Καὶ ἄλλο (Θεοφίλου) πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις. — Cf. Theophil., *ad Autol.*, II, 28, et Apoc., XII, 3.

[5] S. Ephrem cite souvent l'Apocalypse sous le nom de S. Jean. Opp. syr., t. III, p. 636. — Opp. gr., t. II, p. 252, etc. — Cf. Assem. *Bibl. Or.*, t. I, p. 141. — S. Chrysostome aussi l'employa souvent dans ses Homélies.

mystérieux, dont l'interprétation avait ses difficultés. Étant moins lu que les autres livres du Nouveau Testament, il fut moins considéré. Mais son autorité fut encore plus ébranlée par l'abus qu'on en fit. Les erreurs des premiers Millénaires étaient appuyées principalement sur son texte mal entendu. L'hérésiarque Cérinthe avait composé un livre du même genre, pour propager ses rêveries[1]. Les Montanistes prétendirent aussi fonder sur l'Apocalypse leur théorie du règne de mille ans. Tout cela fit concevoir des soupçons contre cet écrit obscur, et l'on se mit à examiner d'un œil défavorable son contenu et son origine[2]. — Les Aloges, dans leur controverse avec les Montanistes, recueillirent tout ce qui semblait propre à diminuer le crédit de ce livre sacré; en sorte qu'il fallut écrire des traités pour le défendre.

Vers le milieu du troisième siècle, les Népotiens d'Arsinoë prétendirent trouver, dans les profondeurs de ce livre, le fondement de leurs doctrines hétérodoxes. Désirant enlever à ces sectaires l'autorité qu'ils invoquaient, saint Denys d'Alexandrie (247-264) crut pouvoir contester que l'Apocalypse fût l'œuvre de saint Jean. En motivant ses doutes, il déclara toutefois

[1] Caius Rom. ap. Euseb., III, 28. — Théodoret, *Hæret. fabul.*, II, 3. On a conjecturé que Caius, dans sa dispute avec Proclus, récusa l'Apocalypse, et l'attribua à Cérinthe, comme faisaient les Aloges (Epiphan., *Hær. LI*, n. 3.). Cette conjecture n'est pas fondée. La ressemblance du livre de Cérinthe, récusé par Caius, avec le livre de S. Jean ne prouverait pas leur identité; mais ce que Caius (l. c.) et Théodoret en ont cité prouve suffisamment leur différence.

[2] Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 25.

qu'il n'adoptait pas les jugements extrêmes portés contre ce livre par certains critiques[1]. Ses raisons étaient puisées principalement dans la comparaison de l'Apocalypse avec les ouvrages bien connus pour être de saint Jean. Elles se résument dans les points suivants : 1° l'Apôtre n'a pas coutume de se nommer, comme il le fait ici (Apoc., I, 4, 9, etc.)*; 2° dans les passages où l'auteur de l'Apocalypse se nomme, il ne dit pas précisément qu'il est l'*Apôtre* saint Jean; 3° l'Apocalypse ne fait allusion à aucun des autres écrits de saint Jean; 4° on ne trouve pas entre l'Évangile de saint Jean et l'Apocalypse l'affinité qu'on devrait y remarquer dans le fond et dans la forme. Bien plus, le style de l'Apocalypse est singulièrement incorrect et irrégulier, tandis que celui des autres écrits de saint Jean est pur et même élégant**. — Comme on le voit, toute cette argumentation est tirée des critères internes et s'appuie sur des raisons purement négatives. Il n'y a là rien de positif, qui puisse contre-balancer la tradition solide de l'Église. C'est pourquoi saint Denys se borne à conjecturer timidement que l'auteur de l'Apocalypse n'est peut-être pas l'Apôtre, mais un autre Jean, son contemporain,

[1] Cf. Dionys. Al. ap. Euseb., VII, 25. — Epiph., *Hær. LI*, n. 32.

* Cette répétition fréquente du nom de Jean s'explique par le ton prophétique du livre. D'autres prophètes, par exemple Jérémie et Daniel, ont de même répété leur nom.

** D. Calmet résout cette objection de la manière suivante : « Saint Jean à Patmos n'avait pas les mêmes secours qu'à Éphèse, pour faire revoir ses ouvrages et pour en faire châtier le style par des personnes habiles et polies. » (*Préf. sur l'Apoc.*, art. IV.) Le docteur Reithmayr va donner bientôt une solution différente.

par exemple un prêtre de ce nom qui vivait alors à Éphèse[1]. Eusèbe ne désapprouva ni cette conjecture, ni ceux qui mettaient l'Apocalypse au même rang que les écrits canoniques incontestés[2].

Du reste, la critique de saint Denys n'eut pas de conséquence immédiate. Rien ne fut changé dans le Canon d'Alexandrie, et l'Apocalypse y conserva sa place.

III. — Néanmoins, il est certain qu'au quatrième siècle l'Apocalypse fut soumise, dans ces contrées, à des vicissitudes diverses. En beaucoup d'endroits, elle était peu, ou point employée, dans la lecture des églises. Mais cela provenait moins de scrupules relatifs à son authenticité que de l'obscurité de son contenu, où l'on trouvait peu de choses propres à édifier la masse des fidèles[3]. Tel est le vrai motif pour lequel on l'employait

[1] S. Denys continua lui-même à se servir de l'Apocalypse comme d'un livre divin, et sous le nom de S. Jean. Ap. Euseb., *Hist. ecc.*, VII, 10 : Καὶ τῷ Ἰωάννῃ ὁμοίως ἀποκαλύπτεται· καὶ ἐδόθη γὰρ αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίαν, κ. τ, λ. Apoc., XIII, 5.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, c. XXIV. Cf. III, XXV.

[3] On ne voyait pas bien l'utilité qu'on pouvait retirer de cet écrit mystérieux. Nous ne parlons pas de ce que les Aloges disaient contre son emploi (Epiphan., *Hær. LI*, 2); mais d'autres critiques mentionnés par S. Denys faisaient des objections semblables; les partisans même de ce livre, comme S. Augustin (*de Civit. Dei*, XX, 17) et S. Jérôme (*Ep. L, ad Paulin.* Opp., t. IV, p. 570, 575) se plaignent de son obscurité. Évidemment il offrait peu de matière aux homélies. C'est pourquoi il fut omis dans le travail stichométrique d'Euthalius (458). La rareté de l'emploi qu'on en faisait se révèle aussi dans la division discordante des chapitres, où l'on ne commença que tard à mettre de l'ordre. Non-seulement il fut, pour la même cause, omis dans les Lectionnaires des monophysites syriens; mais, dans l'Église latine, qui en défendit l'authenticité avec tant de constance, on en fit souvent peu d'usage. Un décret du concile de Tolède de l'an 633 dut réclamer avec force la place qui lui appartient (Can. XVII): « Apo-

rarement, même dans les lieux où son autorité n'avait reçu aucune atteinte[1]. Toutefois, on vit surgir des doutes dans les lieux où ce livre avait été ainsi écarté de l'usage ordinaire.

Les observations précédentes nous expliquent pourquoi l'Apocalypse n'est citée ni dans les Canons apostoliques (Can. 85), ni par saint Cyrille de Jérusalem (Catech. IV, n. 36), ni dans le Canon du concile de Laodicée, ni dans la liste des livres du N. T. donnée par saint Grégoire de Nazianze[2]. Elles nous expliquent aussi comment le concile *in Trullo* (692) confirma tout à la fois le Canon des conciles d'Afrique, qui renfermait ce livre, et le Canon de Laodicée, qui ne le renfermait point. La dernière trace d'hésitation ne disparut qu'après saint Jean Damascène, vers le dixième

calypsim multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum Præsulum Romanorum decreta Joannis evangelistæ esse perscribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt. Et *quia plurimi sunt, qui ejus auctoritatem non recipiunt, eumque in Ecclesiâ Dei prædicare contemnunt :* si quis eum deinceps aut non receperit, aut a Pascha usque ad Pentecostem missarum tempore in Ecclesiâ non prædicaverit, excommunicationis sententiam habebit » (Harduin, *Coll. concil.*, t. III, p. 584).

[1] Comme renseignement sur ce sujet, nous citerons, d'après Montfaucon (Bibl. Coislin, cod. 224), ce que dit un ancien manuscrit du dixième siècle. Il explique ainsi l'omission fréquente de ce livre dans les catalogues des Pères, sans que cette omission nuise à son autorité : Περὶ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἦν αὐτοῖς ἡ σπουδὴ καὶ πρὸς τὰ κατεπείγοντα ἵσταντο, ταύτην μὴ ἐγκρίνοντες αὐτοῖς (ἐνδιαθήκοις), ἢ διὰ τὸ μερικῶς μὴ ἐκτίθεσθαι αὐτοὺς, ἢ διὰ τὸ ἀσαφὲς αὐτῆς καὶ μυσέφικτον καὶ ὀλίγοις διαλαμβανόμενον καὶ νοούμενον, ἄλλως τε οἶμαι διὰ τὸ μὴ συμφέρον εἶναι τοῖς πολλοῖς τὰ ἐν αὐτῇ βάθη ἐρευνᾷν μηδὲ λυσιτελές.

[2] Grégoire cependant la regardait comme l'œuvre incontestable de S. Jean, *Serm. XLII*, n. 9 (Opp., t. I, p. 755). Il s'exprime ainsi sur les Anges des églises, en invoquant l'Apocalypse (II, 1) : Πείθομαι γὰρ ἄλλους ἄλλης προστατεῖν ἐκκλησίας, ὡς Ἰωάννης διδάσκει με διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως.

siècle. Les Syriens conservèrent leur ancienne pratique.

On n'entendit plus d'objections contre l'origine apostolique de ce livre jusqu'à Érasme, qui examina de nouveau les livres autrefois controversés (ἀντιλεγόμενα), entre autres l'Apocalypse, et se mit en lutte avec les théologiens de Paris[1]. Il fut suivi par Luther, qui rejeta d'abord l'Apocalypse d'une manière tranchante, mais radoucit ensuite son jugement, quand il eut découvert que « la bête rouge » pouvait lui être très-utile dans sa guerre contre l'Église romaine[2]. Parmi les critiques protestants d'une date plus récente, les uns se sont rattachés aux négations des Aloges; les autres, à la thèse plus modérée de saint Denys d'Alexandrie[3].

En résumé, la composition de l'Apocalypse par saint Jean nous est attestée d'une manière sûre par l'histoire et la tradition. L'hypothèse du prêtre Jean est une simple conjecture absolument destituée de

[1] *Annot. in N. T.*, edit. 1516, p. 675. Il y a plus de détails dans l'édition d'Augsbourg, 1527. Érasme ne prétendit pas néanmoins que ses arguments dussent prévaloir contre l'autorité de l'Église: « Solus ille scrupulus habet animum meum, an Ecclesia receperit titulos, ut non solum velit haberi pro indubitatis, quæ in his libris scripta sunt, verum pariter exigat, ut pro indubitato habeamus, ab his auctoribus profecta esse, quorum titulos gerunt. Id si est, damno ac rejicio dubitationem meam omnem, quæ nec fuit quidem ulla, si ea mens esset Ecclesiæ ex afflatu Spiritus Sancti. » *Declar. ad Censur. Fac. theol. Paris.* Opp., t. IX, p. 864 sq. Voyez ce que nous avons dit à ce sujet dans notre premier volume, p. 138-145.

[2] Comparez les préfaces de Luther à ses éditions de la Bible de 1522 et de 1534. Entre ces deux ouvrages (en 1528) se place le Commentaire sur l'Apocalypse, qui contient cette découverte de Luther.

[3] Parmi ces derniers nous citerons en particulier Lücke (*Versuch einer vollst. Einleit. in die Offenb. Johannis.* Bonn, 1832, p. 358-402).

preuve. Si ce livre n'a pas été toujours et partout employé d'une manière uniforme, on ne peut rien en conclure qui infirme son autorité. Par sa nature, en effet, il se recommandait moins que les autres livres du Nouveau Testament pour la lecture publique, et c'est pourquoi il fut omis dans le Canon de plusieurs églises[1].

IV. — Ses caractères intrinsèques ne peuvent nous être objectés à bon droit. L'auteur se nomme à plusieurs reprises *Jean* (I, 1, 2, 4; XXII, 18), *Serviteur de Dieu, qui a rendu témoignage à la parole de Dieu et à ce qu'il a vu de Jésus-Christ*, et qui a été *pour cela exilé dans l'île de Patmos* (I, 9). Ces détails indiquent assez l'apôtre saint Jean. De plus, le livre est adressé aux églises de l'Asie Mineure, qui étaient, comme on sait, sous la direction de saint Jean. Le ton est celui d'un homme qui a pleine conscience de son autorité apostolique.

A la vérité, comme le remarquait saint Denys, le style n'est pas tout à fait le même que dans l'évangile de saint Jean et dans sa première épître; les pensées et les expressions qu'affectionnait saint Jean n'y reviennent pas d'une manière si constante. Néanmoins certaines idées y portent bien le cachet de saint Jean: par exemple, l'idée du Verbe de Dieu (XIX, 13), l'Église considérée comme une fiancée (XVIII, 23; XXI, 2, 9;

[1] Lücke lui-même (l. c., p. 355 sq.) le reconnait franchement, quoiqu'il n'y trouve pas son compte pour le point de vue qu'il a choisi. — Cf. R. Simon, *Hist. crit.*, vol. I, p. 225 sq.

xxii, 17. Cf. Joann., iii, 29), l'eau de la fontaine de vie (xxi, 6; xxii, 17), l'agneau de Dieu (v, 6), etc., etc. Il en est de même de certaines expressions, comme τηρεῖν λόγον, ἐντολάς, ἀληθινός, νικῶν, etc. On sent dans l'exposition le souffle vigoureux et plein de chaleur qu'on a coutume de rencontrer chez saint Jean. Sans doute la ressemblance n'est pas complète; et, quand on passe de la lecture de l'Évangile à celle de l'Apocalypse, on y remarque des différences, comme les anciens en remarquaient. Néanmoins la distance n'est pas assez grande, pour que le témoignage historique en soit ébranlé. Elle peut d'ailleurs, comme nous le verrons, s'expliquer aisément.

§ LXXXVI.

LIEU ET TEMPS OU L'APOCALYPSE FUT ÉCRITE. — SA DESTINATION ET SON BUT.

I. — Lorsque saint Jean reçut cette révélation, il était exilé dans l'île de Patmos, à cause du témoignage qu'il avait rendu à Jésus-Christ (i, 9). Mais nulle part nous ne voyons que ce soit aussi dans cette île qu'il *écrivit* cette révélation; elle peut aussi bien avoir été écrite à Éphèse.

La date de sa rédaction n'est pas non plus bien déterminée; du moins le contenu du livre fournit peu de données à ce sujet.

L'auteur semble, à la vérité, parler (xi, 1 sq.) de Jérusalem et de son temple comme s'ils existaient encore; il compte

(XVII, 10) cinq Césars qui sont tombés, un qui subsiste, et un autre qui n'est pas encore venu; ce qui pourrait indiquer le règne de Néron. Mais cette explication est trop incertaine pour qu'on puisse bâtir solidement quelque chose dessus[1]. Il faut que nous consultions des témoignages extrinsèques.

Saint Irénée avance, du ton le plus assuré, « que l'Apocalypse fut révélée peu de temps avant sa naissance, vers la fin du règne de Domitien[2]. » Il a été suivi par Eusèbe et saint Jérôme[3], et n'est contredit ni par Clément d'Alexandrie, ni par Origène[4], ni même par Tertullien. Ce dernier paraît vaguement, il est vrai, rattacher l'exil de saint Jean au martyre de saint Pierre et de saint Paul[5]. Mais, dans un passage plus net, où il énumère expressément les attentats

[1] Lücke (l. c., p. 246 sqq. et 416) prétend que les cinq rois morts sont Auguste, Tibère, Caius, Claude et Néron, et que par conséquent l'Apocalypse fut rédigée sous Galba. Mais il suffit de jeter un coup d'œil sur les différents commentaires, pour reconnaître qu'on ne saurait bâtir aucune hypothèse solide sur ce fondement.

[2] Iren., *Adv. hær.*, V, xxx, n. 3. Voy. ci-dessus, p. 91, note 3. — Voici l'ancienne traduction latine de ce texte, qui nous a été conservé aussi en grec et que nous avons donné, p. 91 : « Si oporteret manifestè præsenti tempore præconari nomen ejus, per ipsum utique editum fuisset, qui et Apocalypsin viderat. Neque enim ante multum temporis visum est, sed pene sub nostro sæculo, ad finem Domitiani imperii. »

[3] Euseb., *Chron.* ad ann. D. 94 : « Secundus post Neronem Domitianus Christianos persequitur, et sub eo Apostolus Joannes in Patmum insulam relegatus Apocalypsim vidit, uti narrat Irenæus. » — Hieron., *De Vir. ill.*, c. IX. — Victorin. Petav., *Comm. in Apocalyps.* (ap. Gall., *Bibl, PP.*, t. IV, p. 52).

[4] V. ci-dessus, p. 91.

[5] *De Præscr.*, c. XXXVI : « Felix Ecclesia (Romana)... ubi Petrus passioni Dominicæ adæquatur, ubi Paulus Joannis (Baptistæ) exitu coronatur ubi Apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. »

de Néron contre l'Église, il ne lui attribue que le martyre de saint Pierre et de saint Paul[1].

Les renseignements postérieurs, comme la suscription de la Pechito syriaque, le rapport de Théophylacte, etc., n'ont pas de force contre cette donnée, non plus que l'assertion de saint Épiphane, qui met l'exil de saint Jean sous le règne de Claude[2]. Le témoignage de saint Irénée, combiné avec celui de Tertullien, s'harmonise parfaitement avec l'histoire. La persécution de Domitien frappa surtout les Églises d'Orient. Effrayé par l'annonce d'un grand dominateur qui devait venir d'Orient, cet empereur fit traîner jusqu'à Rome les descendants de David, entre autres les neveux de l'Apôtre saint Jude, parents de Jésus-Christ, afin de les interroger en personne sur le règne du Christ attendu[3]. Il est vraisemblable que le dernier Apôtre survivant fut également amené devant le tyran, et que son exil fut la suite de son interrogatoire, l'an 15 de Domitien, 95 de notre ère[4].

II. — Aucune partie de l'Église ne reçut les soins d'un aussi grand nombre d'Apôtres que l'Asie Mineure. Comme les épîtres dont nous avons parlé en dernier

[1] *Scorpiace*, c. xv : « Vitas Cæsarum legimus : orientem fidem Romæ primus Nero cruentavit. Tunc Petrus ab alio cingitur, quum cruci adstringitur; tunc Paulus civitatis Romanæ consequitur nativitatem, quum illic martyrii renascitur generositate. »

[2] Voyez ci-dessus, p. 91, n. 3.

[3] Euseb., H. *eccl.*, III, 20.

[4] Cf. *Die Offenbarung des heiligen Johannes erläutert von Hengstenberg*, I B., s. 1-48. 1850.

lieu, l'Apocalypse fut adressée aux sept églises principales de cette province, Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée. Cette destination est indiquée au début du livre sous la forme de sept lettres (chap. II, III) adressées aux *anges*, c'est-à-dire aux évêques de ces églises. La situation de ces églises et le but de tout l'ouvrage s'y révèlent clairement.

Comme saint Pierre dans sa seconde épître et comme saint Jude dans la sienne, saint Jean combat ici la licence spéculative et pratique des Gnostiques judaïsants, qu'il désigne (II, 6, 15) sous le nom de *Nicolaïtes*. Il leur reproche (II, 14-16; 20-23. Cf. XXI, 5 sqq.) les mêmes crimes que saint Pierre et saint Jude leur avaient reprochés; il annonce, comme ces Apôtres, les châtiments réservés aux séducteurs et à ceux qui se laissent séduire; il recommande aux évêques la plus grande vigilance contre les hérétiques, et menace les négligents de l'apparition prochaine du juge suprême.

L'Apocalypse insiste également sur la constance dans la confession de la foi; et, par ce côté, elle se rapproche de la première épître de saint Pierre. La persécution venait d'éclater contre les disciples de Jésus-Christ, et avait déjà fait de nombreuses victimes (II, 13; VI, 9; VII, 14, etc); Rome s'était enivrée du sang des martyrs; l'Église gémissait dans de cruelles épreuves. Comme l'épître consolatoire de saint Pierre, l'Apocalypse tend à fortifier les chrétiens, en fixant leurs regards sur les récompenses célestes et les châtiments éternels (XIX, 20;

xx, 9, 10; xxi, 8; xxii, 15). — Tel est le but pratique du livre.

III — L'exposition a un caractère particulier. Ce qui ailleurs est exprimé par des paroles, est représenté ici par des images. Les enseignements de Jésus-Christ et des Apôtres (Cf. spécialement II Thess., ii, 1 suiv.) y sont ainsi complétés d'une manière saisissante, comme les anciennes prophéties l'avaient été dans les visions de Daniel.

§ LXXXVII.

PLAN ET CONTENU DU LIVRE.

I. — Une sorte de prologue (ch. i-iii) nous apprend *à qui* cette révélation a été faite, *par qui*, et dans *quel but*. — Puis viennent des adresses à sept Églises, sous la forme de sept lettres. Elles montrent à ces Églises leur état spirituel, et leur distribuent l'éloge ou le blâme, l'encouragement ou la menace. Ces lettres sont une des parties les plus touchantes du livre.

II. — L'exposition proprement dite commence au ch. iv, 1, et se termine au ch. xxii, 6-21, par un épilogue, où l'auteur atteste solennellement la vérité de cette révélation et la juste répartition des peines et des récompenses réservées à chacun, selon ses œuvres.

Dans le milieu de cet écrit se déroule une magnifique série de visions, où passent devant le lecteur les événements à venir. La scène est tantôt le ciel, tantôt la terre; des anges y sont les organes de la volonté de

Dieu; les personnages historiques y sont représentés en partie sous la forme d'animaux symboliques, en partie sous d'autres formes significatives.

Ces visions se divisent naturellement en deux parties. La première s'étend du chapitre IV au chapitre XII : nous y voyons les phases préparatoires du plan providentiel.

Au douzième chapitre, un nouvel ordre de choses commence, et l'histoire de cette ère nouvelle est résumée à grands traits dans les chapitres suivants (XIII-XX), jusqu'au jour de la résurrection et du jugement universel. Après l'expulsion des démons et des hommes pervers, apparaît dans sa splendeur la nouvelle Jérusalem, où les saints habiteront éternellement avec Dieu (XXI-XXII).

L'Apocalypse contient donc une vue d'ensemble sur les voies mystérieuses de la Providence, et sur les combats de l'Église, depuis sa fondation jusqu'à l'avénement du règne de Dieu dans le ciel. Ce n'est pas seulement une lettre de consolation et d'encouragement; c'est un résumé sublime des livres saints, et un complément prophétique de ces livres*.

* Plusieurs interprètes, surtout parmi les anciens, ont supposé que toutes les prophéties contenues dans ce livre étaient relatives à l'Antechrist et à la fin du monde. Mais saint Jean dit expressément que ce qu'il annonce va bientôt arriver. Les chapitres XVII et XVIII se rapportent manifestement à la ruine de Rome païenne et à la destruction de l'idolâtrie; Bossuet l'a démontré et tous les meilleurs interprètes en conviennent. — « Saint Jean imite les anciens prophètes, qui peignent à la fois un objet prochain et un objet plus éloigné; il imite encore Jésus-Christ qui, annonçant la ruine de Jérusalem, prédit celle de l'univers, et passe de l'une à l'autre. On conçoit d'après cela comment les Pères ont cru voir partout

§ LXXXVIII.

CARACTÈRE DE L'APOCALYPSE.

I. — On pourrait être tenté de croire que l'Apocalypse n'est pas, à parler proprement, un livre *prophétique* annonçant des événements à venir, mais un poëme sur le second avénement de Jésus-Christ, et sur la grande lutte qui doit le précéder*. A ce point de vue même,

dans l'Apocalypse les malheurs des derniers temps; c'est que ces malheurs sont l'objet éloigné de cette prophétie. Cela nous explique aussi comment l'Apocalypse est encore si obscure; c'est que les événements passés, quoiqu'ils soient un des objets de ce livre, n'en sont point l'objet total. Quand les derniers événements qu'annonce saint Jean seront arrivés, alors nous comprendrons toutes les énigmes de ce livre divin. » (M. Glaire, t. VI, p. 565.) « L'avenir, remarque Bossuet dans la préface de son beau travail sur l'Apocalypse (art. XV), l'avenir se tourne presque toujours bien autrement que nous ne pensons, et les choses même que Dieu en a révélées arrivent par des manières que nous n'aurions jamais prévues. Qu'on ne me demande donc rien de cet avenir. Pour ce qui est du sens immédiat, que je regarde comme accompli, on ne peut douter qu'il ne soit utile de le rechercher. Ce grand événement des châtiments des persécuteurs, qui devait commencer par les Juifs et se pousser jusqu'à la chute de l'idolâtrie romaine, étant un des plus grands spectacles de la justice de Dieu, est aussi un des plus dignes sujets qu'on puisse jamais donner à la prédiction de saint Jean et à l'édification des fidèles. » Toutes les vues générales de Bossuet sur l'ensemble de l'Apocalypse sont pleines de vérité et de profondeur, mais, dans beaucoup de détails, nous ne pensons pas que ses explications puissent être maintenues.

* Grotius, Rosenmüller, Herder, Eichhorn, etc., ont prétendu en effet que l'Apocalypse n'était qu'un poëme religieux. Suivant Hug, qui adopte cette hypothèse, ce poëme divin aurait pour unique objet l'abolition du judaïsme et du paganisme, et l'établissement de la religion chrétienne. Pour soutenir ce paradoxe contre les Pères, il faut faire au texte sacré une violence que rien ne justifie. — Eichhorn, sans tenir l'Apocalypse pour une œuvre inspirée d'une manière surnaturelle, l'admire comme un chef-d'œuvre dramatique; il fait très-bien ressortir toutes les beautés de sa forme, et s'indigne contre les écrivains destitués de sentiment poétique

l'ouvrage pourrait encore être admiré comme un chef-d'œuvre divin. Mais saint Jean donne son livre comme une véritable *prophétie* (I, 3 ; XXII, 7, 10, 18, 19) ; il se met expressément au nombre des prophètes (XXII, 9), et il ne permet pas de considérer son œuvre comme le produit de son imagination.

Ce livre sacré a donc une tout autre importance que s'il nous offrait seulement, sous une forme dramatique, un dogme enseigné plusieurs fois dans les autres écrits du Nouveau Testament. Bien comprise, l'Apocalypse est comme la clef de voûte de la littérature apostolique*.

II. — On a toujours reconnu que l'exposition apocalyptique avait un caractère particulier, différent de la manière habituelle de saint Jean. Nous l'avons accordé sans peine, en repoussant la conclusion fausse qu'on voudrait en tirer ; nous ajouterons seulement quelques mots d'explication à ce sujet.

Le style n'est pas tout à fait le même que dans l'Évangile de saint Jean et dans ses épîtres. Le ton aussi

qui osent mépriser une si belle composition (*Commentar. in Apocal. Præf.*). « Mais, remarque judicieusement M. Glaire, nous avons droit, nous aussi, d'être étonné qu'Eichhorn n'admette point l'inspiration divine de l'Apocalypse, après le tableau qu'il en a tracé. Comment en effet cette poésie sublime serait-elle uniquement l'ouvrage d'un pauvre juif sans lettres ? Comment un homme dont l'esprit n'avait jamais été cultivé a-t-il pu s'élever par lui-même à une telle hauteur, enrichir son ouvrage de ces trésors d'érudition sacrée, de ces belles et grandes images ? Comment a-t-il pu y porter cet art dans la disposition et le développement des matières, et cette magie de style qui font l'admiration du critique, s'il n'a pas été éclairé et conduit par l'Esprit saint ? » (*Introd.*, t. VI, p. 379.)

* Il faut voir dans Bossuet (*Préface de l'Apoc.*) un magnifique développement de cette pensée.

est différent, mais cette différence est bien motivée : autre est le langage de l'enseignement, autre le langage d'un prophète en extase. On peut remarquer des différences analogues dans l'Ancien Testament. Le style prophétique a partout un caractère qui lui est propre *.

Nous ne devons pas non plus nous étonner d'apercevoir dans l'Apocalypse la couleur de l'hébreu, qui était la langue maternelle de l'auteur. Nous devrions y reconnaître bien plutôt une nouvelle preuve de l'origine apostolique du livre.

L'Apocalypse évidemment ne peut pas être expliquée comme un livre d'histoire ordinaire **. Sans doute l'histoire entière du royaume de Jésus-Christ s'y trouve esquissée à grands traits, mais de manière seulement à faire reconnaître *en temps opportun* la véracité de Celui qui inspira cette prophétie, et qui seul possède toute vérité, toute science et toute puissance.

* Cf. Ad. Maier, *Einleit.*, p. 467 et suiv.; — Guericke, *Gesammtgeschichte des Neuen Testaments*, 1854, p. 547 et suiv.

** Sur les principes à suivre et les règles à observer dans l'explication de l'Apocalypse, consultez Bossuet (*Préface de l'Apocalypse*) et M. Glaire (*Introd. aux livr. de l'A. et du N. T.*, t. VI, p. 355-362).

DISSERTATION SUPPLÉMENTAIRE

SUR LA

CRÉDIBILITÉ DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE.

PAR LE Dr THOLUCK.

AVANT-PROPOS.

La dissertation suivante est tirée d'un ouvrage du docteur Tholuck, dont je publiai en 1847 une traduction abrégée.

De l'aveu même des écrivains qui l'ont combattu, le docteur Tholuck « occupe, à juste titre, un rang éminent parmi « les théologiens et les orientalistes de l'Allemagne[1]. » Pen-

[1] Ainsi parle M. Franck, dans un livre où il combat l'opinion du docteur Tholuck sur l'origine de la Kabbale (Voy. *La Kabbale*, p. 33). M. Franck rend hommage à *la riche érudition* de son adversaire, et à *sa franchise qui égale sa science* (p. 14); puis, s'emparant d'une concession de M. Tholuck, il remarque qu'elle « ne pourra manquer d'autorité dans la bouche d'un homme si profondément instruit de la philosophie et de la langue des peuples musulmans » (p. 120). Notre auteur s'est acquis en effet une haute réputation d'orientaliste par ses ouvrages sur les Soufis persans, sur la Kabbale et sur la philosophie des Arabes. (V. SUFFISMUS, *sive Theosophia Persarum pantheistica*, Berolini, 1821, in-8°; *Commentatio de vi quam græca philosophia in theologiam tum Mehammedanorum, tum judæorum exercuerit*, Hambourg, 1835, in-4°; *de*

seur ingénieux, critique pénétrant, il a consacré à la défense de nos livres saints une érudition bien supérieure à celle des critiques rationalistes les plus vantés. Ses ouvrages religieux ont pour but de faire sentir la vérité de l'Évangile : 1° par l'expérience de la vie chrétienne ; 2° par l'étude des témoignages historiques ; 3° par la spéculation philosophique et la justification scientifique de la doctrine révélée. Le premier de ces ouvrages fut un livre mystique sur *le Péché et le Rédempteur*. La *Vie de Jésus* par le docteur Strauss inspira ensuite au docteur Tholuck la réfutation que nous allons résumer. Il a composé enfin de savants *commentaires* du livre des *Psaumes*, du *Sermon sur la montagne*, de l'*Evangile selon saint Jean*, de l'*Epître aux Romains* et de l'*Epître aux Hébreux*. Le *Commentaire de l'Evangile selon saint Jean* a eu déjà sept éditions. Aucun des ouvrages publiés par les critiques incroyants n'a obtenu au delà du Rhin un pareil succès.

Le docteur Tholuck est né au sein du protestantisme, et n'a pas triomphé complétement des préjugés hérétiques que lui avaient légués ses pères. Toutefois, la grâce du baptême n'est pas en vain descendue dans son âme. Bien différent des sectaires dont la religion se réduit à la haine du *papisme*, il s'est attaché à conserver les débris de la vérité catholique, que la force des choses tend à faire disparaître du sein des sociétés protestantes ; et il ne craint pas de recourir pour cela au principe d'autorité traditionnelle abandonné par les prétendus réformateurs du seizième siècle[1]. Plus d'une

Ortu Cabbalæ, Hambourg, 1837.) « L'exégèse, dit Alzog, a singulièrement gagné en sérieux et en vérité, grâce aux éclaircissements que Tholuck et Olshausen ont cherchés dans les Pères de l'Église. » (*Histoire univ. de l'Égl.*, t. III, p. 581.)

[1] *Teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (Vincent. Lirin.). Telle est l'épigraphe dans laquelle il résume la pensée du livre dont nous donnons l'analyse. Puisse-t-il en comprendre toute la portée, en adopter toutes les conséquences !

fois même il a eu le courage de rendre justice à cette glorieuse Église catholique, dont la sainteté inspire un sentiment irrésistible d'admiration à toutes les âmes élevées. Puisse-t-il écarter les nuages qui obscurcissent encore son intelligence! Puisse le zèle qu'il déploie pour la défense des saintes Écritures attirer sur lui la grâce d'entrer enfin dans l'Église! Puisse cette analyse, en le faisant connaître à notre patrie, obtenir pour lui quelqu'une de ces prières ferventes qui nous ont valu, d'après le Dr Pusey, la conversion d'un Newmann!

H. de V.

CHAPITRE PREMIER.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES *.

§ I. — DES CONTRADICTIONS ET DES ERREURS HISTORIQUES REPROCHÉES AUX ÉVANGÉLISTES.

1. — Le scepticisme du Dr Strauss est motivé principalement par les discordances des récits évangéliques. Mais la découverte de ces apparentes discordances est fort ancienne; et, dès le quatrième siècle, les docteurs de l'Église les étudièrent avec soin. Eusèbe composa un ouvrage περὶ τῆς τῶν εὐαγγελίων διαφωνίας; on trouve parmi les écrits de saint Ambroise une *Concordia Evangelii Matthæi et Lucæ*. L'écrit de saint Augustin *de Consensu Evangelistarum* est un ouvrage plein de pénétration, encore très-utile aujour-

* Nous avons réuni sous ce titre des considérations éparses dans les différentes parties de l'ouvrage que nous résumons.

d'hui. Dans les commentaires des théologiens postérieurs, il est à peine une difficulté de ce genre sur laquelle l'attention ne se soit portée ; en sorte que, dans le grand ouvrage de Strauss, on trouverait bien peu de choses qu'il ait signalées le premier.

Un philosophe païen, Porphyre, a, dès le troisième siècle, exploité très-habilement ces difficultés. Avec plus d'habileté encore, les déistes anglais Chubb et Morgan ont pris ces contradictions apparentes pour base de leur polémique contre le Christianisme. En Allemagne, l'auteur des *Fragments de Wolfenbuttel** a prétendu trouver dans l'histoire de la Résurrection dix *antinomies*, qu'il déclarait irréfutables ; et ces antinomies n'agitèrent pas moins le monde théologique, qu'un peu plus tard les *antinomies* philosophiques de Kant. Néanmoins, ce critique subtil reconnaissait encore un abîme entre la prétendue insolubilité de ces difficultés et la fausseté du fait de la Résurrection[1].

* Lessing, ou Reimarus.

[1] « Quand, disait-il, Tite-Live, Polybe et Tacite racontent le même événement, la même bataille, le même siége, chacun avec des circonstances qui s'excluent réciproquement, a-t-on jamais, pour cela, nié l'événement sur lequel ils s'accordent?...... Un historien des plus exacts a dit : « Neminem scriptorum, quantum ad historiam pertineat, non aliquid esse mentitum. » Il s'agit ici des détails peu importants qui échappent naturellement à l'attention du narrateur. Or quel historien eût jamais pu aller au delà des premières pages de son œuvre, s'il lui eût fallu posséder les pièces justificatives de tous ces petits détails? Si nous sommes assez équitables pour ne pas faire subir la question à Tite-Live, à Denys d'Halycarnasse et à Polybe à propos de chaque syllabe, pourquoi agir autrement envers Matthieu, Marc, Luc et Jean? » — Strauss n'est pas si tolérant. Il a prononcé une sentence de mort contre toute histoire miraculeuse, avant toute audition de témoins; et de tous les sens qu'on peut donner à une phrase, celui qui offre la contradiction la plus choquante est toujours regardé par lui comme le plus probable. Il a formulé un certain nombre de *lois* destinées à faire l'office de cornues et d'alambics, pour volatiliser les faits évangéliques; et, grâces à elles, il est assuré d'obtenir dans tous les cas un sublimé très-volatil.

Strauss a seulement groupé, d'une manière très-habile, toutes les objections de la sophistique antichrétienne contre l'autorité historique des Évangiles. Son audace a fait du reste la moitié de son succès : il a un air d'assurance qui, sur bien des lecteurs, exerce plus d'empire que la force logique des arguments. Il possède d'ailleurs, à un rare degré, l'art de grossir les difficultés. Sa critique est toujours armée du microscope ; or cet instrument produit d'étranges métamorphoses : sous lui, la plus belle main se hérisse d'une forêt de pins, et le ventre d'un insecte devient une forte cuirasse !

L'impression produite par sa *Vie de Jésus* devait être profonde parmi les laïcs. Les discordances microscopiques des Évangiles leur avaient échappé, ou n'avaient excité chez eux qu'un étonnement passager : ils ont vu toutes ces discordances rapprochées et grossies dans ce livre. Ils ne songent point que ces difficultés sont connues, depuis des siècles, par des myriades de théologiens ; que les uns ont résolu ces difficultés sans porter atteinte au texte sacré ; que les autres n'ont pas été étonnés de trouver dans l'histoire, comme dans les dogmes du Christianisme, des choses embarrassantes ; enfin que les uns comme les autres ont vécu et sont morts heureux dans cette doctrine. Ils ne voient que le ton affirmatif du critique, et son assurance les étourdit. Aussi la masse des données offertes par l'ouvrage de Strauss (données sur lesquelles un théologien instruit peut seul porter un juste jugement), et les conclusions destructives proposées aux laïcs avec des données si nouvelles pour eux, rendent-elles très-dangereuse la propagation de cet ouvrage*.

II. — Nous ne prétendons pas montrer ici que toutes les contradictions reprochées à nos évangélistes sont seulement apparentes. La majeure partie de ces contradictions est sans

* Tholuck, *Die Glaubwurdigkeit der ev. Geschichte*, zweite Auflage. Hamburg, 1838. s. 28, ff. ; 435, u. ff.

doute facile à concilier, d'une manière satisfaisante; et nous trouvons dans les dissertations de Hoffmann, de Kern, d'Osiander, contre Strauss, des matériaux très-propres à remplir ce but. Mais quand, parmi ces contradictions, il y en aurait un certain nombre dont la solution nous manquerait, nous n'en serions nullement embarrassés[1].

Pour tout comprendre dans les écrivains de l'antiquité, il faudrait que nous pussions nous transporter au sein d'un monde qui nous est devenu inintelligible, sous bien des rapports; et cette observation s'applique aux auteurs du Nouveau Testament comme à *tous* les auteurs anciens. Une très-grande partie des différences, ou des erreurs apparentes, qu'on y a signalées, peuvent assurément dériver de cette cause. On rencontre aussi chez nos évangélistes, à un plus haut degré que chez les autres historiens de l'antiquité, les difficultés

[1] « Apparet nos non debere arbitrari, dit S. Augustin, mentiri quemquam, si pluribus rem, quam audierunt vel viderunt, reminiscentibus, non eodem modo atque eisdem verbis, eadem tamen res fuerit explicata, ut sive mutetur ordo verborum, sive alia pro aliis, quæ tamen idem valeant, verba proferantur, sive aliquid quod vel recordanti non occurrit, vel quod ex aliis quæ dicuntur possit intelligi, minus dicatur, etc. (*de Consensu Evangel.*, l. II, 12). » — Les faits qui ont quelque ressemblance, ne sont pas toujours les mêmes : ainsi les multiplications des pains dont il est parlé dans l'Évangile, les expulsions des changeurs du temple, plusieurs guérisons assez semblables dans plusieurs circonstances, ne sont pas réellement identiques. Par ce principe, on a fait disparaître plusieurs contradictions apparentes des Évangiles, et les narrations des historiens de la Résurrection ont été accordées de la manière la plus satisfaisante. Quand ce sont les mêmes historiens qui rapportent des faits en apparence contradictoires, il faut examiner si la contradiction apparente ne vient point d'une omission de circonstances, les faits étant rapportés, dans un endroit, plus succinctement et, dans un autre, avec plus de détails. Les personnages dont il est parlé dans les écrivains sacrés peuvent avoir eu deux noms, deux pères différents. Les généalogies, chez les Juifs, n'étaient pas toujours complètes. Enfin les mêmes choses peuvent être considérées dans différents temps, dans différents lieux et sous différents rapports, etc. Voyez l'*Introd.* de M. Glaire *aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. I, p. 491-492; et t. V, p. 382 et suiv.

qui proviennent de l'inexpérience dans l'art d'écrire l'histoire. Peu familiarisés avec les exigences de cet art, nos auteurs sacrés se bornaient à écrire en partie ce qui était empreint le plus profondément dans la tradition et dans leur mémoire. Or cela se réduisait à des traits généraux, et donnait, par cette raison même, plus facilement naissance à des contradictions apparentes. Si donc les critiques sont assez équitables pour venir en aide à tous les autres historiens, par des hypothèses historiques; s'ils harmonisent, par des liaisons conjecturales, leurs relations en apparence contradictoires, les auteurs du Nouveau Testament ont bien plus droit encore à ces procédés.

Ce serait une grossière illusion de s'imaginer que l'on ne trouve pas, chez les auteurs profanes les plus exacts, des difficultés semblables à celles qu'on signale chez nos évangélistes. Ces difficultés se rencontrent chez les historiens profanes, là même où presque toutes les circonstances qui auraient dû les faire éviter se trouvent réunies, sincérité d'intention, connaissance précise des circonstances, expérience des moyens d'exposition *.

S'il fallait une concordance absolue pour posséder une histoire véridique, nous devrions y renoncer totalement. Mais, quoique cette concordance n'existe point, tout homme de bon sens croit à l'existence d'une *histoire vraie*; et, loin de se laisser effrayer par les discordances de détail, il se borne à en conclure qu'il y a exagération dans l'exigence d'un accord *absolu*.

L'intérêt général s'attache surtout aux grands faits de l'histoire; et, dans la plupart des cas, les vérités qui ressortent de ces faits se reconnaissent avec certitude, malgré

* Le Dr Tholuck en cite de curieux exemples tirés de l'histoire d'Alexandre le grand, d'Annibal, et même de Napoléon. (*Die glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss*, s. 144 ff.)

toutes les différences accidentelles. — Si l'on veut bien comprendre ces deux choses, on reconnaîtra que l'histoire donne satisfaction à l'intérêt général. Malgré les différences de détail qui peuvent exister entre les diverses relations authentiques, on trouve en effet que, dans chacune de ces relations, le fond essentiel est incontestable.

L'intérêt général de l'histoire du Christ, c'est l'intérêt religieux. Plus il est grand, plus les apparences de contradiction, les différences historiques et chronologiques, perdent leur importance. N'est-il pas indifférent, au point de vue religieux, que le Sauveur ait guéri un aveugle en entrant à Jéricho, ou en sortant de cette ville; qu'un événement quelconque ait eu lieu le jeudi, ou le vendredi; qu'en parlant du chant du coq, Jésus ait dit que cet animal chanterait une fois, ou deux fois?...

Cette conviction a dû servir de point de départ aux évangélistes, sans quoi ils auraient évité avec le plus grand soin les menues différences qu'on leur reproche. Il est en effet démontré que l'un connaissait l'évangile de l'autre. Tous les critiques admettent que l'un des trois premiers évangélistes, pour le moins, put avoir sous les yeux l'écrit d'un des deux autres; et ils reconnaissent unanimement que Jean connut les œuvres de ses trois prédécesseurs.

Il y a plus : nous pouvons montrer dans le même auteur, sur le même fait, non-seulement deux, mais trois relations, qui diffèrent entre elles d'une manière notable; nous voulons parler du triple récit de la triple conversion de Paul, dans les Actes des Apôtres (ch. IX, XXII, XXVI), sujet traité avec un grand discernement par Gieseler. Ce fait prouve qu'au point de vue de l'auteur, de semblables différences ne pouvaient nuire à la vérité.

Quand les hommes des temps apostoliques citent l'Ancien Testament, on s'aperçoit ordinairement que leurs citations sont faites de mémoire, ce qui entraîne des différences inévi-

tables. Ne devons-nous pas en conclure qu'en pratique ils reconnaissaient, dans la parole de Dieu, une différence entre ce qui est essentiel et ce qui est de peu d'importance? Les discordances de leurs relations nous mènent à la même conclusion, pour ce qui concerne les événements. La conscience de la distinction entre le fond essentiel et les détails insignifiants de la forme, existait donc dans la primitive Église. Nous ne l'y voyons pas complétement formulée, comme elle l'est dans Origène et dans Chrysostome; mais enfin elle existait déjà.

A chaque époque, on rencontre des hommes qui, partout où ils portent leurs regards, aperçoivent des difficultés voltigeant, comme des mouches, devant leurs yeux. Lorsqu'ils lisent l'Écriture sainte, les discordances qu'ils y remarquent viennent se placer constamment entre leurs yeux et l'objet de la croyance. Serait-il donc indispensable de parcourir avec eux toutes ces difficultés, et de leur montrer qu'elles sont loin d'être insolubles? Il n'y aurait guère à perdre, ce nous semble, chez un homme dont la foi succomberait à des périls si légers!

Supposons qu'un de ces malades à faible vue, qui ont toujours *des mouches* devant les yeux, se fût présenté devant Paul, et qu'à son discours sur le Crucifié il eût objecté des discordances semblables à celles que Strauss reproche aux évangélistes concernant l'âne, ou le vinaigre, ou le chant du coq; croit-on que l'Apôtre se fût livré à l'analyse de l'affinité qui existe entre le vin aigre et le vinaigre, etc.? Nous croyons, nous, qu'il eût dit plutôt : « Mon ami, ton heure n'a pas encore sonné! »

III. — Admettons que la substance de l'histoire miraculeuse soit réelle; les erreurs des évangélistes (supposé qu'elles ne soient pas seulement apparentes) ne seront-elles pas à la vérité religieuse contenue dans l'Évangile, ce que les erreurs historiques d'un poëte sont à la vérité poétique? Quand Homère fait entreprendre un voyage de onze jours à

Télémaque et ne le fait revenir qu'au bout de trente ; quand Shakespeare met en scène Richard III parlant de Machiavel, ou quand il transporte la Bohême sur les bords de la mer, il doit bien se rencontrer plus d'un pédant dont cela trouble l'admiration ; mais si l'exactitude historique eût été observée, ces gens-là auraient-ils donc éprouvé une grande jouissance ?... Ne point se laisser troubler, dans son admiration, par de pareilles méprises est la marque d'un goût sain en matière poétique ! Ne serait-ce pas aussi une preuve de la solidité du goût religieux, de ne point se laisser ébranler, dans sa foi religieuse, par des erreurs semblables ?

Celui qui tiendrait chaque point-voyelle du texte hébreu pour une chose aussi sacrée que le *Pater noster*, et la variante à propos de βηθανια (Jean, I, 28) pour une question de conscience égale à celle de la divinité du Christ, aurait-il la foi la plus grande, la plus divine ? Nous ne le pensons pas ; et il nous semble que les Pères apostoliques, ces chrétiens à la foi si pure et si vive, jugeaient les variantes de la parole extérieure avec une tout autre liberté !

L'écorce sans doute ne peut être indifférente au cœur de l'arbre ; mais on ne doit pas pour cela confondre ces deux choses. Tous nos membres sont les parties d'un même corps ; aucun ne lui est totalement inutile ; c'est un seul et même principe naturel qui fait croître les cheveux sur la tête, et battre le cœur dans la poitrine ; l'importance de ces deux choses pour la vie du corps n'en est pas moins très-différente !

IV. — Que n'a-t-il été donné à notre exégète d'aborder l'histoire miraculeuse des Évangiles sans prévention ! Comment cet esprit si pénétrant n'a-t-il pas compris la vérité de cette belle parole d'Augustin : « Dandum est Deo eum aliquid « facere posse quod nos investigari non possumus !... » Il aurait certainement porté un autre jugement sur les discordances de nos Évangiles. Mais il a, au contraire, abordé le

Nouveau Testament avec ce préjugé : les ***miracles sont impossibles***. Il était donc prouvé d'avance pour lui que les évangélistes étaient ou des imposteurs, ou des gens abusés; or un juge d'instruction convaincu d'avance de la culpabilité d'un accusé peut fort aisément mettre l'innocence en contradiction avec ses propres paroles.

Strauss, dans son examen des évangélistes, agit constamment comme s'il avait affaire à des gens auxquels on ne pût accorder la plus légère confiance. Si, du moins, il s'était assujetti aux formes d'un tribunal criminel!.. S'il eût accordé à nos auteurs sacrés le bénéfice de cette règle imposée par une sage législation aux tribunaux criminels de la Prusse : « Quand des témoins, ou des experts sont divisés sur un point, mais d'accord sur d'autres circonstances, celles-ci doivent être regardées comme prouvées, pourvu qu'elles soient indépendantes du point controversé, et que, d'autre part, les déposants ne soient point suspects! » Mais il s'en faut bien qu'il ait suivi cette loi si juste*!

Il ne cache pas qu'avant tout examen historique, il tenait déjà les miracles pour impossibles[1]; et il en rend grâce à la philosophie de Hegel. Il dirait volontiers à l'histoire le mot de Chremylus : οὐ γάρ με πείσεις, οὐδὲ ἢν πείσῃς, « Tu ne me persuaderas pas, quand même tu me persuaderais! »

A l'aide de raisonnements pareils aux siens, on arriverait à nier l'existence des aérolithes! La chose étant inconcevable, il faudra recourir à l'explication mythique. Qui ne connaît les anciennes fables au sujet des pluies de pierres? Peut-être les rapports qui nous viennent de France, de Suisse, etc., sont-ils des échos légendaires de Tite-Live**?...

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 429-462.

[1] *Vie de Jésus*, préface et introduction. Cf. 2e sect., c. IX, § 89. — * Toute la critique de M. Renan part du même préjugé. Voyez ses *Études d'histoire religieuse*, p. VII, XI, 137, 199.

** Tholuck, *Ibid.*, p. 85 et suiv.

§ II. — PREUVES EXTRINSÈQUES DES MIRACLES ÉVANGÉLIQUES.

I. — L'histoire primitive des peuples anciens n'a eu ses premiers rédacteurs qu'au bout de plusieurs siècles; cependant elle a un fond vrai, d'après les critiques les plus compétents[1]. Comment donc l'histoire de Jésus, écrite de quinze à quarante ans après les événements, n'aurait-elle pas un fondement réel?...

On dira sans doute que Strauss conserve la substance de la vie de Jésus. — Mais il supprime les miracles, qui en sont à coup sûr une partie essentielle! Autant vaudrait, dans la vie d'Alexandre, supprimer les grands faits d'armes et les jours de bataille!

Mettons un moment de côté le témoignage des Évangiles; consultons seulement les Actes des Apôtres et les Épîtres apostoliques, que notre critique n'ose pas rejeter comme apocryphes; les miracles du Sauveur n'y sont-ils pas attestés comme notoires?

Strauss convient que les Évangiles nous révèlent au moins l'impression produite par la vie de Jésus; cette impression peut-elle s'expliquer sans les miracles?

Comment, d'ailleurs, les récits miraculeux contenus dans les Évangiles ont-ils pu s'accréditer, lorsque tant d'hommes pouvaient et devaient les démentir, les uns par intérêt, les autres par haine?

II. — Beaucoup de monuments précieux des temps primitifs étant perdus, et la littérature chrétienne ayant eu peu d'extension à cette époque où l'Église prouvait sa foi par le martyre beaucoup plus que par des écrits, nous ne pouvons

[1] Ottfried Muller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, s. 70. — Niebuhr, *Römische Geschichte*, I, s. 274. 3 Aufl. De l'avis de Niebuhr, sous le règne de Tullus Hostilius, cent ans après la fondation de Rome, nous sommes déjà, la plupart du temps, sur un terrain historique; et cependant le premier historien de Rome, Quintus Fabius Pictor, est postérieur de cinq cent quarante ans à la fondation de cette ville!

guère invoquer ici d'autres témoignages chrétiens de ce premier âge que les livres du Nouveau Testament. Néanmoins, un fragment de Quadratus, missionnaire des temps apostoliques, est parvenu jusqu'à nous[1]. « Les miracles de notre Sauveur, dit-il, étaient toujours faciles à constater, parce qu'ils étaient vrais. Les malades guéris et les morts ressuscités par lui n'ont pas seulement été vus au moment de leur guérison, ou de leur résurrection; mais ils sont restés dans le pays pendant le temps que le Sauveur a passé sur la terre; ils ont vécu longtemps après son départ, et quelques-uns même ont prolongé leur carrière jusqu'à notre époque. » Quadratus vivait sous l'empereur Adrien, au commencement du second siècle; il peut donc avoir été contemporain de ceux qui avaient été guéris par Jésus environ à l'âge de vingt ans, pourvu qu'ils eussent vécu jusqu'à quatre-vingts ans.

Pourquoi ces Confesseurs, qui ne craignaient pas le martyre, et au nombre desquels étaient des prêtres juifs (*Act.*, VI, 7), et même des philosophes grecs[2], pourquoi de tels hommes avaient-ils une foi si ferme, eux qui vivaient à une époque où il était si facile de distinguer la vérité du mensonge?

III. — Les ennemis même du Christianisme, loin de nier les miracles, reconnurent implicitement leur réalité, en les attribuant à Satan (Matth., XII, 24, 27). Veut-on voir l'embarras des Pharisiens cherchant à jeter des doutes sur le fait des miracles de Jésus et de ses Apôtres? qu'on lise saint Jean (IX, 15-34) et les Actes (IV, 16). Mais on nous interdit de citer le Nouveau Testament en faveur de la cause chrétienne. Nous aurons donc recours à d'autres documents; et le Talmud lui-même, si on lui accorde plus de créance, paraîtra au

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV. ch. III. — Neander, *Kirchengesch.*, I, III, p. 1109.

[2] Aristide, par exemple, auteur d'une Apologie du Christianisme, que nous avons malheureusement perdue.

nombre de nos témoins[*]. En dehors du Talmud, nous avons le témoignage d'un Juif célèbre, Flavius Josèphe[1]. L'authenticité de ce témoignage, dans sa forme actuelle est, nous le savons, très-contestée. Toutefois, les preuves données par Bohmert[2] et les raisons exposées avant lui par Bretschneider, Oberthür et Daubuz, sont loin d'être sans valeur, et pourraient être corroborées par de nouveaux arguments. Mais nous voulons uniquement nous appuyer sur ce qui est généralement admis. Naguère encore, Gieseler a reconnu comme incontestable que l'ensemble de ce témoignage est authentique, bien que des Chrétiens y aient ajouté quelques gloses, sur la désignation desquelles les critiques sont assez d'accord[3]. Les mots παραδόξων ἔργων ποιητής, que la critique a épargnés avec raison, indiquent, ce semble, que l'historien ne savait pas au juste à quoi s'en tenir. Ne voulant pas avouer pleinement les

[*] Voyez l'*Histoire de l'établissement du Christianisme tirée des seuls auteurs juifs et païens*, par Bullet. — Talmud de Jérusalem, traité *Avoda Zarah*, fol. 46, 4. — Talmud de Babylone, traité *Sanhédrin*, fol. 43, 1, etc.

[1] *Antiq. Jud.*, XVIII, III, 3; t. I, p. 699 de l'édition Dindorf (Didot, 1845).

[2] Leipzig, 1823. [*] — [*] Tout récemment, M. Ewald a défendu une partie au moins de ce témoignage contre les attaques de Reuss (*Zehntes Jahrbuch*, 1859-60, s. 269). Cf. Bullet, *Histoire de l'établissement du Christianisme*, note 16.

[3] Nous donnerons ici ce témoignage, en indiquant par des parenthèses les passages que les derniers critiques regardent comme des interpolations : « Vers ce temps parut Jésus, homme sage, (si toutefois on doit l'appeler homme, car) *il fit des choses surprenantes;* (instituteur des hommes qui reçoivent la vérité avec amour) il s'attacha comme disciples beaucoup de juifs et aussi beaucoup de païens. (Il était le Messie.) Pilate le condamna au supplice de la Croix, sur les accusations des principaux d'entre nous; mais ceux qui l'avaient aimé ne lui furent point infidèles; (il leur apparut vivant le troisième jour, et les prophètes avaient prédit cela de lui, ainsi que mille autres choses merveilleuses) et la race des Chrétiens, qui tirent leur nom de lui, n'est point encore éteinte à présent. » Nous nous abstiendrons d'examiner si quelques-uns des passages placés entre parenthèses ne devraient pas être rendus au texte.

miracles de Jésus-Christ, et, d'un autre côté, ne pouvant pas méconnaître ce que les œuvres du Christ avaient eu de notoirement extraordinaire, il aura éprouvé un embarras semblable à celui dont le docteur Hase a fait l'aveu, relativement aux miracles de François d'Assise. Dans cet embarras, le mot παραδόξων devait lui convenir mieux que tout autre.

Celse, qui écrivit contre le Christianisme environ cinquante ans après la mort de saint Jean, habitait la Syrie et la Palestine ; il avait lu l'Ancien et le Nouveau Testament, et il n'était nullement disposé à croire aux miracles du Christ. Néanmoins, il n'appuie son incrédulité d'aucun argument historique : il ne trouve rien de mieux que de travestir les miracles du Sauveur en escamotages, et de les comparer aux œuvres des magiciens[1]. Quelque familière que fût pour les païens l'idée du mythe, aucun d'entre eux ne s'est avisé de trouver des mythes dans l'Évangile. Julien cherche seulement à expliquer les miracles de Jésus-Christ par ses connaissances en médecine[2] !

IV. — Qu'il se soit formé çà et là de fausses légendes sur la vie et les miracles du Christ, personne ne l'ignore; mais ces légendes apocryphes ont rencontré une opposition décidée dans les églises apostoliques. Elles n'ont pu se faire accepter sans réclamation, dans ces églises, durant la vie des Apôtres; or, quand les Apôtres ont disparu, la rédaction de l'histoire évangélique était achevée et close.

V. — Sans les miracles évangéliques, on n'expliquera jamais ni l'établissement du Christianisme, ni les prodigieux changements qu'il a opérés dans le monde[3].

[1] Origène, *Contr. Cels.*, I, p. 51.

[2] V. S. Cyrille, VI, p. 191, 192.

[3] V. Bullet, *Histoire de l'établissement du Christianisme*; les *Conférences* de M. Frayssinous sur ce sujet, et les *Conférences* du R. P. Lacordaire, *passim*; etc. — Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 62-85.

Strauss attribue tout cela à l'impression produite par la doctrine de Jésus ; mais, si l'on s'en tenait aux conclusions de sa critique, le Christ n'aurait eu, dans son enseignement, rien de supérieur à l'enseignement des Prophètes ; il aurait seulement traduit leur poésie en prose!

§ III. — DES LÉGENDES PAÏENNES ET MAHOMÉTANES COMPARÉES A NOS ÉVANGILES.

I. — Au commencement du quatrième siècle, Hiéroclès s'efforça d'établir un parallèle entre les miracles du Christ et les prétendus miracles d'Apollonius de Tyane[1]. Mais l'ouvrage de Philostrate, sur lequel il s'appuyait, n'offrait pas la moindre garantie, et portait en lui-même sa réfutation[*].

Les autres rapprochements qu'on a voulu faire entre l'histoire évangélique et les légendes merveilleuses du monde païen sont aussi destituées de valeur critique. L'apothéose de Romulus, racontée par Tite-Live, après sept cent quarante ans, a fourni un parallèle avec l'ascension du Christ! — La neuvième incarnation de Vichnou, Bouddha, né, dit-on, de la vierge Maïa, a servi pareillement de thème à un parallèle avec la naissance miraculeuse du Sauveur[**]. Bien plus,

[1] Déjà Celse avait comparé les miracles du Christ aux prestiges des magiciens. V. Origène *Contra Cels.*, I.

[*] Voyez, dans notre premier volume (p. 358, 359), les remarques de Hug à ce sujet Voyez aussi le livre de M. de Champagny sur *Rome et la Judée au temps de la chute de Néron*, p. 487 et suiv. ; et l'*Histoire universelle de l'Église* de l'abbé Rohrbacher, t. IV, p. 373-375.

[**] Le fond primitif des légendes relatives à Bouddha paraît antérieur à notre ère ; mais beaucoup de détails ont été ajoutés postérieurement. Les recueils légendaires les plus anciens et les plus célèbres où la naissance de Bouddha soit racontée, ne disent nullement que Bouddha soit né d'une vierge ; ils disent même le contraire. Voyez la traduction du *Lalita-vistara* (*Rgya tch' er rol pa*) par M. Foucaux, p. XXI. — Dans ces recueils composés de fragments de différentes dates, plusieurs parties semblent imitées des évangiles apocryphes. Toutefois, l'idée du Rédempteur attendu depuis

Bouddha a rendu trois fois ce même service aux incrédules, sous les différents noms de Fo, de Somonokodam et de Çakyamouni!

On prouverait aussi bien, par cette méthode, que Blanchard n'a point fait une ascension malheureuse (la légende d'Icare n'est-elle pas un mythe?); — que Parry nous a fait des contes sur les Esquimaux (les Pygmées d'Hérodote ne sont-ils pas des êtres fabuleux?); — que Napoléon n'est point allé jusqu'à Moscou au nord, jusqu'au Caire au midi (les campagnes d'Hercule dans le pays des Amazones et dans l'île d'Érythie ne sont-elles pas en dehors de l'histoire?) *!

II. — Les Mahométans n'ont pas moins que les Bouddhistes prodigué à la vie de leur prophète les ornements mythiques les plus absurdes[1]; mais les relations écrites n'en offrent les premières traces que deux cents ans après Mahomet; et, dans un grand nombre de passages du Koran, Mahomet lui-même

l'origine du monde a pu, même avant notre ère, servir de thème à un grand nombre de mythographes païens, spécialement aux auteurs de ces légendes. Que, plusieurs siècles avant Jésus-Christ, des sectaires de l'Inde et de la Chine aient appliqué les traditions messianiques à Crichna, à Çakya-Mouni, à Lao-Tseu, comme Virgile les appliqua par flatterie au fils de Pollion, et comme des fanatiques de la Judée les appliquèrent à Barcochébas, il n'y a rien là qui doive nous embarrasser, ou nous surprendre; tout au contraire. Quand l'universalité de ces traditions se montre ainsi, dans l'abus même que les peuples païens en ont fait, nous avons droit d'en conclure que ces traditions avaient leur source dans la foi primitive de l'humanité, et que le Dieu-Sauveur était bien, suivant l'expression de nos saintes Écritures, le *Désiré des nations*. — Cf. l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, et la traduction du *Lotus de la bonne Loi*, par par M. E. Burnouf; le *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao*, par M. Pauthier; la traduction du *Lalita-vistara* (*Rgya-tch'er-rol-pa*), par M. Foucaux: le *Foĕ-kouĕ-ki*, publié par MM. A. Rémusat, Klaproth et Landresse; la traduction du *Harivansa*, par M. Langlois; l'ouvrage de M. Th. Pavie sur *Crichna et sa doctrine*, etc.

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 395-404.

[1] On peut en voir de curieux échantillons dans la *Vie de Mahomet*, par Gagnier.

avoue que la puissance d'opérer des miracles ne lui a pas été donnée*.

§ IV. — DES APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT.

I. — Les livres apocryphes du Nouveau Testament se rapprochent davantage de nos livres canoniques par le sujet qu'ils traitent; et néanmoins ils en diffèrent tellement, qu'on reconnait leur caractère fantastique dans leurs moindres détails.

Évidemment, leurs auteurs n'étaient dirigés ni par l'intérêt pur de la vérité, ni par le zèle du salut des âmes, ni par la reconnaissance envers le Dieu qui s'est fait pauvre pour nous rendre tous riches. On ne sent chez eux aucun de ces nobles mobiles qui engagèrent nos évangélistes à écrire. Leur préoccupation visible et constante est de satisfaire un attrait puéril pour le merveilleux**.

Dans nos Évangiles, le récit des miracles n'a jamais pour but de surprendre et d'occuper vainement l'imagination. Les miracles du Sauveur, loin de le rejeter dans le fond du tableau, ne sont que des signes (σημεῖα) de sa mission et de son caractère divin. Dans les apocryphes, au contraire, les prodiges étranges, souvent même grotesques, absorbent l'attention jusqu'à faire oublier le Christ lui-même et ses divins enseignements. Les personnages qui l'ont entouré y sont aussi exaltés sans mesure.

Que l'on se fasse rapporter les actions et les discours d'un grand homme par un homme vulgaire, celui-ci n'apercevra

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 425-428,

** Cette préoccupation se révèle d'une manière encore plus choquante dans les légendes du Brahmanisme, du Bouddhisme et du Mahométisme, où la passion du merveilleux atteint les dernières limites de l'extravagance.

pas la limite entre les choses importantes et les choses indifférentes. Par un privilége admirable, nos évangélistes n'ont pas rapporté une parole du Christ que l'on puisse traiter d'insignifiante, ou de triviale! Voyez, au contraire, les évangiles apocryphes : on y rencontre à peine une sentence digne d'attention*.

II. — Pour expliquer la différence énorme qui sépare nos livres canoniques des apocryphes, Strauss dit que l'évolution des mythes offre ainsi partout deux périodes : produits sains d'une première période, nos évangiles canoniques se distinguent par une noble simplicité; produits maladifs d'une seconde époque, les apocryphes sont caractérisés par l'exagération et le défaut de naturel.

Strauss n'a donc pu méconnaître la différence que nous venons de signaler; mais l'explication chronologique qu'il en donne est inadmissible. Les mythes les plus anciens sont en général les plus étranges[1] L'histoire apocryphe de Jésus n'est point d'ailleurs une phase secondaire de la tradition canonique, séparée de la première par des siècles; l'époque tardive assignée par Strauss à la naissance de nos Évangiles en est contemporaine.

Mais l'histoire canonique et l'histoire apocryphe se sont

* L'espace nous manque pour reproduire les extraits de ces livres qui sont cités par le Dr Tholuck. Voyez le traité de M. Wallon sur la *Croyance due à l'Évangile*, p. 281 et suiv.

[1] V. Ottfried Muller, sur le mythe de Prométhée, *Prolegom.*, p. 123; et Creuzer, *Symbolik*, II, p. 465. — Quand des légendes historiques se transforment en contes fantastiques, cette sorte de *parhélie* imaginaire n'apparait que dans des contrées éloignées du théâtre de l'histoire, ou longtemps après le coucher du soleil historique; et, même alors, la conscience de son caractère non historique ne se perd jamais entièrement. C'est ce que l'on peut remarquer en particulier pour les légendes d'Arthur et de Charlemagne. Dans une infinité de cas, ces légendes romanesques n'ont aucune prétention à la vérité historique. Il en est absolument de même pour les *mythes*.

développées dans deux sphères complétement différentes; l'une plonge ses racines dans le terrain de la réalité; l'autre s'est formée dans le domaine aérien de l'imagination. Et c'est pourquoi l'Église, s'en tenant à la première, a dédaigné et rejeté la seconde *.

§ V. — DES MIRACLES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE**.

Les miracles des livres apocryphes dénoncés par leurs caractères internes, dépourvus de toute garantie, rejetés par l'Église, servent, par le contraste de leurs couleurs, à confirmer les récits miraculeux de nos livres canoniques. Mais nous rencontrons dans l'Église catholique de nombreuses relations de miracles appuyées des témoignages externes les plus forts, reconnues en outre par l'Église, et se rattachant par une chaîne ininterrompue aux miracles des temps apostoliques, comme ceux-ci aux miracles du Seigneur lui-même. Que penser de ces relations?

Nous ne bornons certes pas l'ère des miracles au temps des Apôtres. Les témoignages d'Ignace, de Justin, d'Origène, nous obligent d'admettre que les forces surnaturelles, si abondamment répandues dans l'âge apostolique, ont conservé leur activité jusque dans le troisième siècle***. Mais, quand nous

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 405-418.

** *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, s. 419-425. Dans ce paragraphe comme dans le reste du livre que nous résumons, nous prenons seulement les passages qui nous semblent mériter d'être mis sous les yeux du public auquel nous destinons ce recueil.

*** Ibid., p. 420. Telle est l'opinion commune des théologiens protestants les plus distingués. Mais ce n'est pas seulement durant les trois premiers siècles que les représentants les plus illustres du Christianisme en ont appelé aux miracles, comme à un témoignage authentique rendu par Dieu à son Église, soit contre les infidèles, soit contre les hérétiques. De même que S. Irénée défiait les hérétiques du second siècle de pro-

voyons ces hommes, Origène en particulier, parler seulement d'un petit nombre d'effets isolés de ces forces jadis si actives, et les légendes miraculeuses devenir au contraire de jour en jour plus nombreuses et plus bizarres à partir du quatrième siècle, nous sommes forcés de reconnaître que la plupart de ces dernières légendes doivent être attribuées à la crédulité.

Nous croyons néanmoins que, depuis le troisième siècle jusqu'à nos jours, le miracle n'a jamais cessé entièrement

duire pour leur défense des miracles comparables à ceux qui s'opéraient souvent en faveur de la foi catholique romaine, S. Pacien, S. Augustin, tous les Pères, tous les écrivains ecclésiastiques les plus éminents par leurs vertus et leurs lumières, ont opposé continuellement aux hérétiques de leur époque le privilége des miracles conféré à la seule véritable Église. « Il faut convenir, dit à ce sujet un fougueux adversaire du Catholicisme (Midleton, *Libres recherches sur le don des miracles*), il faut convenir que la prétention aux miracles a été universellement affirmée et reconnue, dans tous les pays chrétiens et dans tous les siècles de l'Église, jusqu'à l'époque de la Réforme... Il n'y a pas un seul point de l'histoire si constamment, si clairement, si unanimement affirmé par les historiens ecclésiastiques que la succession continuelle de ce pouvoir des miracles dans tous les siècles, depuis le plus ancien des Pères qui le premier en a parlé jusqu'à la Réforme. Cette succession est prolongée jusqu'à nos jours, par des personnes d'un caractère également distingué sous le rapport de la probité, de la science et de la dignité dans l'Église romaine. Le seul doute qui puisse nous rester est de savoir si l'on doit se fier ou non aux écrivains ecclésiastiques, la raison qui portera à les croire dans un siècle quelconque, se trouvant avoir la même force dans tout autre, pour tout ce qui regarde le caractère des personnes qui attestent, ou la chose attestée.. » Pour nier l'existence continue des miracles dans l'Église catholique, il ne suffit donc pas de démentir tel ou tel auteur ; il faut dire que les Pères et les écrivains ecclésiastiques les plus illustres, depuis les Apôtres jusqu'à la Réforme, et, depuis cette époque, les prélats et les théologiens catholiques les plus respectables, ont été perpétuellement des visionnaires, ou des imposteurs. Un tel paradoxe est plus incroyable que les miracles. Là où une âme droite ne peut s'empêcher d'admirer des vertus *surnaturelles*, pourquoi refuserait-elle de reconnaître d'autres faits *surnaturels*, qui en sont la juste récompense? Quoi de plus digne de Dieu, que de subordonner sans cesse les lois subalternes de l'ordre physique aux intérêts supérieurs de l'ordre moral?

d'exister dans l'Église chrétienne; et, par le mot miracle, nous entendons *un événement qui s'écarte complétement du cours bien connu de la nature, et dont la Religion est le principe et la fin* *.

Mais il est hors de doute (et des savants catholiques, qui se sont livrés à un examen consciencieux de ce fait, l'ont eux-mêmes démontré) qu'à l'égard de la grande majorité ** des relations de ce genre, il existe de deux choses l'une : — ou l'histoire garde sur elles un silence absolu, et par cela même elles n'offrent plus que le caractère de légendes populaires; — ou la critique historique prouve qu'une illusion grossière, et parfois même la fourberie, ont présidé à leur composition.

Les deux auteurs principaux de légendes apocryphes, Siméon le métaphraste, et Jacobus de Voragine, ont été jugés comme ils le méritent par les membres de leur propre église[1].

* Tholuck, Ibid., p. 420-421.

** Notre auteur va jusqu'à dire (p. 421) que les miracles authentiques de nos saints sont à la masse de nos légendes ce qu'une goutte d'eau est à la mer. Mais les aveux qui accompagnent cette assertion suffisent au sujet qui nous occupe. (Cf. M. Cano, *De locis theologicis*, lib. XI, c. VI; et l'ouvrage du P. Honoré de Sainte-Marie, *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Église, les ouvrages des Pères, les Actes des anciens martyrs, les Vies des saints*, etc., 3 vol. in-4°.) — Il y aurait tout un livre à faire sur la continuité des miracles au sein de l'Église. Plusieurs apologistes ont déjà élaboré quelques-uns des matériaux qui devraient entrer dans la composition de cet ouvrage; mais il serait fort à désirer qu'un homme d'un esprit sûr et d'une profonde érudition consacrât ses forces à résumer et à compléter leurs recherches.

[1] « Nec ego, dit Melchior Cano, hic libri illius auctorem excuso qui *Speculum exemplorum* inscribitur, nec historiæ etiam ejus quæ *Legenda aurea* nominatur. IN ILLO ENIM MIRACULORUM MONSTRA SÆPIUS QUAM VERA MIRACULA LEGAS; HANC HOMO SCRIPSIT FERREI ORIS, PLUMBEI CORDIS, ANIMI CERTE PARUM SOBRII ET PRUDENTIS. » *De locis theologicis*, lib. XI, c. VI : *Qui sint aut non sint probatæ fidei auctores.*

Au reste, dans la mesure où les récits miraculeux de l'Église chrétienne peuvent soutenir un parallèle véritable avec les miracles des temps apostoliques, nous n'hésiterons pas à proclamer et à soutenir que le Sauveur a opéré des prodiges dans les temps modernes, comme au temps des Apôtres, lorsqu'il l'a jugé nécessaire. N'a-t-il pas promis d'être avec son Église jusqu'à la fin des siècles * ?

CHAPITRE II.

DE L'AUTORITÉ HISTORIQUE DE SAINT MATTHIEU ET DE SAINT MARC.

§ I. — SAINT MATTHIEU.

I. — Strauss prétend que les témoignages sur lesquels repose notre foi à l'origine apostolique des Évangiles, ne sont nullement démonstratifs. Mais, sur quatorze cent soixante-dix-huit pages que contient son livre, il en consacre seulement trois à défendre ce paradoxe !... Après cette discussion expéditive, il s'empresse de passer aux objections tirées des *critères internes*. En le voyant ainsi glisser rapidement sur le point décisif de la controverse, comment ne pas suspecter le caractère de sa critique?

La critique *interne* convient surtout aux raisonneurs qui veulent donner un libre cours à leurs fantaisies, et dont l'essor est embarrassé par les données de l'histoire. Nous ne craignons pas toutefois d'accepter le débat même sur ce terrain.

* Tholuck, ibid., p. 424-425.

II. — En ce qui concerne l'évangile de saint Matthieu, Strauss s'est borné à tenir pour incontestables les conclusions les plus récentes de la critique négative. Nous pouvons nous borner pareillement à lui opposer les écrivains qui ont le mieux réfuté ces conclusions[1].

§ II. — SAINT MARC.

I. — Qu'un certain Marc, disciple de Pierre, ait écrit un évangile d'après les prédications de son maître, Strauss ne va pas jusqu'à le nier; mais il prétend que cet évangile a disparu, et qu'il différait de l'évangile attribué maintenant à saint Marc!

« En effet, dit-il, le témoignage de Papias ne peut s'appliquer à notre second évangile, qui est une compilation de Matthieu et de Luc, et non un extrait des prédications de saint Pierre. L'expression οὐ τάξει, que Papias emploie à propos du livre de Marc, ne peut nullement convenir à notre évangile selon saint Marc. » — Nous soutenons au contraire 1° que le témoignage de Jean et de Papias convient parfaitement à notre évangile selon saint Marc; — 2° que cet évangile n'est pas une compilation abrégée de saint Matthieu et de saint Luc.

Quand un biographe esquisse la vie de son héros par des traits pris çà et là dans ses souvenirs, on peut dire qu'il ne raconte point cette vie dans un ordre continu (οὐ τάξει). Τάξει signifie un *rang serré*, par opposition à σποράδην; or les

[1] Voyez, entre autres, Olshausen, *de Authentiâ Matthæi*, 1835-1836. — H. Thiersch, *Versuch zur herstellung des historischen standpunktes für die Kritik der Neutestamentlichen schriften*, Erl., 1845. — Ebrard, *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen geschichte* (1850), p. 762 et suiv. — Guericke, *Gesammtgeschichte des neuen Testaments* (Leipzig, 1854), p. 114 et suiv.; etc. — Ce que nous avons dit ci-dessus (p. 21-47) sera complété dans une note, à la fin du présent volume.

récits de notre second évangile, qui offrent tant de lacunes, ne ressemblent pas à un *rang serré*[1].

II. — S'il fallait juger de la Critique par les assertions contradictoires émises en son nom, touchant les rapports de nos trois premiers évangiles, on devrait la considérer comme un aérostat ballotté par tous les vents.

D'une part, Hug démontre, avec son habileté accoutumée, que Marc s'est servi de Matthieu, puis Luc de Matthieu et de Marc. — D'autre part, Herder et Storr prétendent que Marc a servi de base à Matthieu et à Luc. — D'après Vogel, Luc est la source de Marc, et des deux réunis est sorti Matthieu. — Suivant Busching, Matthieu s'est servi de Luc, puis Marc de Luc et de Matthieu.

Voici un autre météore qui surgit : c'est l'hypothèse d'un évangile primitif... Et ce phénomène a bien des phases : le premier Eichhorn, Marsh, le second Eichhorn, etc.[*]....

Tout ingénieuse qu'était cette hypothèse, elle a dû passer comme les autres. Gieseler a proposé de résoudre la question par un *cycle de tradition orale*...

Puis on est revenu, avec de Wette, à l'influence réciproque des évangélistes : Matthieu, a-t-on dit, exerça de l'influence sur Luc ; Marc eut Matthieu et Luc sous les yeux. — Le modeste Schott a conclu que la critique ne résoudra pas facilement la question. Theile s'est flatté, au contraire, de la résoudre avec une parfaite certitude[2] ; mais une telle con-

[1] Papias lui-même nous explique en quel sens les mots οὐ τάξει étoient appliqués par Jean à l'évangile de Marc, quand il ajoute : οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν.[*] — [*] Voyez ci-dessus, p. 54, 57, 58, 59.

[*] On trouvera à la fin du présent volume une note plus détaillée sur ces hypothèses.

[2] Dans le *Journal de Winer et d'Engelhardt*, t. VI, p. 9. Il suppose, avec de Wette et Strauss, que Marc a eu Matthieu et Luc sous les yeux.

fiance ne peut s'excuser que par la grande jeunesse du critique.

L'opinion qui fait de l'Évangile de Marc une simple mosaïque composée avec le premier et le troisième évangile a pour elle sans doute un grand nombre de critiques, surtout depuis que Saunier est venu interpréter les leçons de Schleiermacher en sa faveur. Néanmoins, cette hypothèse n'a pas pu satisfaire même ses défenseurs[1]. Schleiermacher disait : « Pour que je ne puisse comprendre l'hypothèse d'Eichhorn, il suffit que cette hypothèse m'oblige à me représenter nos bons évangélistes entourés de cinq ou six livres écrits en diverses langues, et prenant tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, la matière de leurs ouvrages ! » L'hypothèse qui fait de Marc un plagiaire de Matthieu et de Luc n'est pas plus vraisemblable que celle d'Eichhorn. Disciple des Apôtres comme Luc, et jouissant d'une égale autorité, Marc n'a pas dû s'attacher servilement à l'ouvrage de son compagnon et à celui de Matthieu[2], pour en faire de petits extraits et emprunter ses phrases tantôt à l'un, tantôt à l'autre[3] ! Com-

[1] Schleiermacher suppose que Marc *n'a pas eu sous les yeux notre texte de Luc dans son entier*. Saunier pense que du moins il n'a pas eu sous les yeux le chap. IX de Luc, vers. 51 et suiv. Selon de Wette, Marc n'a pas dû avoir les deux autres évangélistes sous les yeux en composant son Évangile; « on doit penser, dit-il, *qu'il s'en est servi de mémoire.* » Mais combien faudrait-il qu'un homme eût lu de fois les évangiles de Matthieu et de Luc pour composer une mosaïque telle qu'on nous représente l'Évangile de Marc ?

[2] Cet usage servirait du reste à prouver l'autorité apostolique des évangiles de Matthieu et de Luc.

[3] « Combien, remarque Gieseler dans son livre sur l'*Origine des Évangiles* (p. 35), combien le travail qu'on est obligé d'admettre dans cette hypothèse, diffère des procédés qui conviennent à cette époque ! Ici l'évangéliste le plus récent assigne à des narrations entières et à des sentences isolées une place toute différente de celle qu'elles occupent dans l'ouvrage de son prédécesseur; il faut donc qu'il l'ait feuilleté tantôt à une place, tantôt à l'autre, pour y prendre ces passages ! Il commence par copier mot à mot, puis il se fait un jeu de changer l'ordre des mots et des pen-

ment d'ailleurs expliquer cette différence d'expression qui se fait sentir dans tout l'Évangile, et qui semblerait calculée pour jouer au fin avec le lecteur, en évitant de suivre pendant deux lignes de suite un des deux évangélistes? Devant cette différence persistante, à laquelle viennent se joindre des idiotismes faciles à reconnaître[1], comment soutenir que Marc avait devant les yeux les évangiles de Matthieu et de Luc?

En résumé, ni Strauss ni ses maîtres n'ont prouvé que notre second évangile soit une compilation abrégée de saint Matthieu et de saint Luc; tout au contraire autorise à le considérer comme un résumé des prédications de saint Pierre*; les conclusions de la critique interne s'accordent sur ce point avec le témoignage de Papias et du prêtre Jean.

III. — Ce témoignage, d'ailleurs, nous offre toutes les garanties désirables. Jean était en position de bien connaître l'histoire de Marc**. Disciple du Seigneur, il avait vécu en Palestine : à l'époque dont il s'agit, il vivait en Asie Mineure; dans ces deux pays, il avait connu les Apôtres, en particulier saint Pierre. Comme Marc était allé aussi plusieurs fois dans l'Asie Mineure, Jean avait pu l'y revoir et recueillir de

sées; ensuite il omet des pensées, ou change les expressions! Or, malgré ces remaniements, ces écrits portent si clairement l'empreinte de la simplicité, et il y a une telle absence de prétentions, que leurs ennemis sont forcés de le reconnaître. » — Sur la manière dont on fait procéder S. Marc, voyez de plus amples détails dans le livre de Tholuck que nous résumons p. 247 et suiv.

[1] Par exemple, le mot εὐθέως que S. Marc met partout, et sa prédilection pour les diminutifs (παιδίον, θυγάτριον, κοράσιον, κυνάρια, ἰχθύδια) et pour le présent dans la narration, etc...

* Voyez ci-dessus, p. 53-70. — M. Ewald reconnaît que l'évangile de de S. Marc est certainement authentique. Il a même constaté avec force la conformité parfaite des données traditionnelles et des caractères particuliers de cet évangile (*Zweiter Jahrbuch*, 1849, p. 205 et suiv.).

** Le Dr Tholuck suppose que Papias ne s'appuyait point sur le témoignage de l'apôtre S. Jean, mais sur celui d'un autre Jean. L'argument est encore plus fort s'il s'agit de l'apôtre S. Jean, dans le texte de Papias

sa propre bouche l'histoire de son évangile. Son témoignage contient d'ailleurs une preuve de son exactitude. On aimait à établir que les textes évangéliques venaient des Apôtres, ou du moins de l'entourage de Jésus-Christ. Origène et d'autres ont classé Luc parmi les soixante-dix disciples; on a voulu aussi trouver dans saint Marc (XIV, 51) la preuve que cet évangéliste avait été à la suite de Jésus. Le témoignage de Jean et de Papias exclut au contraire la supposition que Marc ait appartenu à l'entourage immédiat du Seigneur. L'auteur de ce témoignage ne paraît donc pas avoir suivi ses conjectures. Comme la mère de Marc était à Jérusalem avec les Apôtres, peu après l'ascension, il eût été facile à Jean de supposer, d'une manière vraisemblable, des relations personnelles de Marc avec le Christ.

IV. — Suivant Strauss, les details propres à l'évangile de saint Marc sont *dus à l'imagination hyperbolique de l'auteur* Qu'on examine les deux récits miraculeux particuliers à l'évangile de Marc (VII, 32 et suiv.; VIII, 22 et suiv.), on sentira l'injustice de ce reproche. Le merveilleux y semble plutôt atténué qu'exagéré.

Strauss dit souvent que les miracles légendaires étaient invisibles et insaisissables. Les miracles en question étaient faciles à observer et sont décrits avec précision. Le caractère historique des récits miraculeux se trouve donc, chez saint Marc, justifié par lui-même*.

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 237-267.

CHAPITRE III.

DE L'AUTORITÉ HISTORIQUE DE SAINT LUC.

I. — Au rapport d'Eusèbe et de saint Jérôme, la patrie de saint Luc était Antioche[1], siége principal de la propagande chrétienne après Jérusalem. Cette ville entretenait avec la Palestine un commerce continuel[2]; Barnabas, Agabus, Silas, Pierre et d'autres hommes apostoliques y vinrent de Jérusalem à plusieurs reprises. Luc dut les y voir, avant de s'attacher à Paul, et de le suivre dans ses voyages (Act., xvi, 11). Après quelques années pendant lesquelles il resta à Philippes, ou prit cette ville comme centre de ses excursions apostoliques, il accompagna de nouveau l'Apôtre à Troade, Milet, Tyr et Ptolémaïs. Dans toutes ces villes, ils virent des frères, dont plusieurs étaient certainement venus de Palestine (Act., xx, 21); puis ils continuèrent leur voyage vers Césarée et Jérusalem. A Césarée, Luc alla avec Paul chez Philippe, un des premiers diacres de l'Église primitive de Jérusalem (Act., xxi, 8). Sur le chemin de Jérusalem, il logea avec l'Apôtre chez un certain Mnason, ἀρχαῖος μαθητής, qui avait dû connaître le Seigneur (Act., xxi, 16). Dès son arrivée dans la capitale, il alla avec Paul visiter Jacques, parent du Seigneur, et tous les *plus anciens* s'assemblèrent dans le même lieu (Act., xxi, 18). Il resta deux années à Césarée et à Jé-

[1] On a révoqué en doute ce renseignement; mais on n'a donné aucune raison précise pour suspecter sa vérité. Il est aussi certain que tout autre document historique de l'antiquité dû à un historien très-digne de foi habituellement.

[2] Neander, *Apostolisches Zeitalter*, I, 124.

rusalem avec l'Apôtre captif. — Il a donc eu toutes les occasions désirables de s'assurer si les miracles du Sauveur étaient réels, ou imaginaires*.

II. — Pour atténuer la force de son témoignage, Strauss dit que *peut-être* « il composa son Évangile et les Actes dans un temps et dans des circonstances où nulle influence apostolique ne le protégeait plus contre les influences de la tradition[1]. »

Voyons donc à quelle époque il composa ces deux livres.

Quoi qu'on en dise souvent, les Actes se terminent par une formule de conclusion touchant la captivité de Paul à Rome[2]. Est-il croyable que Luc eût terminé ainsi, à une époque où il eût connu la délivrance de Paul, ou son martyre[3]?

L'évangéliste accompagna l'Apôtre dans la capitale de l'empire romain; nous le savons par le livre des Actes, puis par deux épitres que Paul écrivit durant sa captivité, et dans lesquelles il parle de Luc (Col., IV, 14; Philem., 24). Il est naturel de penser que Luc a utilisé son séjour dans cette capitale, en rédigeant les Actes; et cette pensée acquiert encore une plus grande vraisemblance, si l'on adopte l'opinion suivant laquelle l'Évangile fut rédigé dans les dix-huit mois que Luc passa, près de Paul captif, à Jérusalem et à Césarée. Il y a certainement beaucoup de raisons de penser que l'Évangile a été composé à cette époque. Quel lieu, en effet, Luc aurait-il pu choisir pour l'accomplissement de cette entre-

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, p. 66-67.

[1] T. I, p. 75 de la traduction française.

[2] Le participe présent employé là, comme dans la conclusion de l'Évangile, prouve que c'est bien une formule de conclusion (voyez Meyer).

[3] On objectera peut-être que la dernière conclusion de la vie du Sauveur, son Ascension, n'est rapportée ni dans l'évangile de S. Jean, ni dans celui de S. Matthieu. Mais il n'y avait, pour les deux évangélistes, aucune nécessité interne d'ajouter le récit de l'Ascension. La Résurrection du Christ suffisait pour bien constater sa victoire sur la mort. Depuis ce moment, Jésus n'appartenait plus à la terre. Le récit de sa vie avait donc dans la Résurrection sa conclusion naturelle.

prise, si ce n'est la Palestine, où il avait sous la main des témoins oculaires, qu'il pouvait consulter sur les événements de la vie de Jésus? Si, dans cette captivité, il composa son Évangile, n'est-il pas vraisemblable qu'une seconde captivité aussi longue aura été employée par lui à la rédaction d'un ouvrage du même genre?

III. — Si l'Évangile de Luc est authentique (on ne connaît avant Strauss que deux rêveurs anglais qui l'aient mis en doute), nous trouvons en lui toutes les garanties désirables de crédibilité.

Son *Proœmium* nous révèle tout d'abord un homme qui connaît la différence de l'histoire et de la tradition populaire, et qui veut écrire une histoire. Josèphe commence d'une manière analogue son *Histoire de la guerre des Juifs*. Refusera-t-on au *Proœmium* de saint Luc la confiance qu'on accorde à celui de Josèphe[1]?

Voici les renseignements que nous donnent ces premières lignes : 1° Aux yeux de l'évangéliste, c'était une hardiesse qui avait besoin d'excuse[2], de raconter *les événements de la vie du Sauveur*, sans en avoir été témoin oculaire. Les garanties d'exactitude historique avaient donc, dans son estime, la

[1] Ce *Proœmium* de l'Évangile est susceptible de différentes explications grammaticales; mais j'adopte l'interprétation qui s'offre au premier coup d'œil. L'auteur, je crois, a voulu seulement se justifier d'*avoir entrepris l'histoire de la vie de Jésus, sans en avoir été témoin immédiat.* Il part de cette idée que *les témoins oculaires* devraient seuls être les biographes de Jésus; mais le *besoin* ayant engagé un grand nombre d'hommes qui n'étaient pas témoins oculaires, à rédiger des récits sur le Christ, il s'est regardé aussi comme autorisé à le faire. Il me paraît que Luc ne fait pas ici allusion aux écrivains mythico-apocryphes; car, dans ce cas, il aurait flétri leur caractère. — L'expression καθεξῆς semble faire ressortir un caractère distinctif de son ouvrage. Les autres biographes du Christ sont partis de points de vue plus restreints; Marc, par exemple, a commencé à la prédication de Jésus; lui veut traiter son sujet depuis le commencement jusqu'à la conclusion.

[2] Luther a très-bien traduit ἐπεχείρησαν par *oser entreprendre*.

plus haute importance. — 2° Dès les premiers temps du Christianisme, *un grand nombre de Chrétiens* ont senti le besoin de *fixer par l'écriture* la tradition orale sur Jésus. — 3° Ils se sont attachés pour cela *aux témoins oculaires*. — 4° Luc ne crut pas pouvoir se dispenser d'une enquête *précise* (ἀκριβῶς), et, dans cette enquête, il est remonté jusqu'à l'enfance de Jésus (ἄνωθεν). — 5° son *but* même nous garantit la précision de ses recherches; ce but, en effet, est de donner une plus grande *certitude de la foi chrétienne*, en élevant l'abrégé historique propagé par les catéchistes aux proportions d'une histoire développée.

On ne peut donc pas douter que Luc n'ait eu l'*intention* d'écrire une histoire exacte et certaine. Voyons maintenant quelles garanties de capacité il nous offre.

IV. — On accuse les historiens juifs de rechercher les miracles; mais en avoir *peur* n'est pas plus raisonnable; et il est faux que nos évangélistes aient pour le merveilleux un amour déréglé.

Saint Luc d'ailleurs n'était pas juif; son nom, du moins, paraît indiquer une origine grecque[1]. Quoi qu'il en soit, le livre des Actes révèle tant de connaissances, que son auteur ne doit pas être mis au-dessous de Josèphe pour la culture de l'esprit. L'unité de plan manque, il est vrai, dans ce livre; mais ce sont de simples *mémoires;* or, dans des mémoires, l'auteur se laisse guider, pour le choix de ses matières, par l'abondance des documents qu'il possède et par les situations où il s'est trouvé.

[1] La place où il est cité (*Col.*, IV, 14), en dehors des collaborateurs *circoncis* de Paul, semble aussi l'indiquer. La grande connaissance des mœurs grecques et romaines qu'il montre dans ses Actes, et le *Proœmium* qu'il a mis en tête de son évangile, à la manière des écrivains grecs, augmentent encore la vraisemblance de cette opinion. Des Juifs, il est vrai, pouvaient, comme Josèphe et Philon, acquérir la connaissance du langage et des affaires de la Grèce. Mais si l'on place l'évangéliste dans cette catégorie, on devra porter sur la culture de son esprit un jugement favorable.

La profession de cet évangéliste est aussi une garantie de sa capacité. Il était médecin. Cette profession ne supposait pas sans doute à cette époque le même degré d'éducation que chez nous; cependant les médecins appartenaient à la classe des gens instruits[1]. Il y eut, dans l'empire romain, une *police médicale* dès le temps des premiers empereurs. Depuis Antonin le Pieux, nous voyons dans dix grandes villes un *Collegium archiatrorum*, dont les fonctions étaient d'examiner les médecins. Leur devoir était de rechercher les cures, de punir sévèrement les fautes, et de défendre la pratique aux médecins inhabiles; ils étaient aussi tenus de diriger les débutants[2]. On voit déjà citer sous Néron un ἄρχων τῶν ἰατρῶν; et cette institution devait exister à l'époque où Luc exerçait sa profession. Selon toutes les probabilités, l'étude d'Hippocrate était un des principaux moyens d'instruction des médecins.

V. — Les circonstances dans lesquelles saint Luc a vécu l'ont mis à portée d'*emprunter tous ses renseignements aux témoins oculaires*.

La continuité des relations que les premières communautés chrétiennes entretenaient avec Jérusalem, y donnait sans cesse occasion de connaître des hommes de l'*entourage du*

[1] Les Romains d'origine aristocratique n'aimaient pas, il est vrai, à exercer la médecine, même lorsqu'ils l'avaient étudiée; la plupart du temps, ils s'attachaient des esclaves, auxquels ils avaient fait apprendre la médecine; ou bien ces fonctions étaient remplies par des affranchis. Mais on ne doit pas conclure de là que les médecins romains manquaient d'éducation; car il y avait des esclaves fort instruits dans les Arts libéraux (Hor., *Ep.*, II, II, 7), et les affranchis ont fourni un grand nombre d'écrivains distingués. L'affranchi Antonius Musa, qui avait guéri si heureusement Auguste, fut fait chevalier, et on lui éleva une statue dans le temple d'Esculape. A partir du règne d'Auguste, la plupart des médecins qui exerçaient à Rome étaient Grecs.

[2] Galen., *de Theriac. ad Pisonem*, p. 456. *Digest.*, lib. I, tit. XVIII, *de Offic. præs.*, l. VI, § 7. *Digest.*, l. L, tit. IV.

Seigneur. Parmi les personnages dont saint Paul, dans l'épître aux Romains, nous a conservé par hasard les noms, nous trouvons (Rom., XVI, 7) deux hommes, Andronicus et Junias, qui s'étaient fait Chrétiens *avant lui*, et qui étaient des *Apôtres distingués*. La même épître parle aussi (ibid., 13) de Rufus, regardé comme le fils de Simon le Cyrénéen, et qui probablement était disciple du Christ (voyez Marc, XV, 21). Luc devait rencontrer partout dans ses voyages des hommes tels que Barnabas et son neveu Marc. C'est ainsi qu'il vit en Syrie des disciples de Jacques, et Pierre lui-même (Gal., II, 11, 12). Combien de fois il dut entendre ces personnages parler de l'histoire du Christ, objet constant de leurs entretiens! Quelle connaissance de cette histoire ne devaient pas lui donner les conférences et les discussions de Paul avec les Juifs et les Gentils! L'Apôtre (Col., IV, 14) le nomme son bien-aimé; il paraît être ce frère[1] dont Paul a dit (II Cor., VIII, 18) qu'il « était célèbre par l'Évangile dans toutes les églises; » il avait donc trop d'importance pour ne pas être appelé toutes les fois que des voyageurs de Jérusalem venaient dans l'église au sein de laquelle il se trouvait. Mais pourquoi nous arrêter à ces détails secondaires? Luc a été avec Paul à Jérusalem, chez Jacques, le parent du Christ, dans la maison duquel les anciens de l'Église de Jérusalem se réunissaient; il a passé un an et demi avec Paul à Jérusalem et à Césarée[2]. Placé alors sur le théâtre des événements de la vie du Sauveur, au milieu des témoins oculaires de ces événements, il aura sans doute choisi cette époque pour écrire son Évangile. Il a pu même converser avec Marie, mère de Jésus, et tirer d'elle les renseignements dont il avait besoin, sur l'enfance du Sauveur[3].

[1] Neander, *Pflanzung der christlichen Kirche*, I, s. 340.
[2] Les amis de Paul pouvaient entrer dans sa prison à Jérusalem, ainsi qu'à Rome. (Act., XXIV, 23.)
[3] Les érudits placent la captivité de Paul à Jérusalem de l'an 50 à l'an 60;

Dans l'enthousiasme divin qui les exaltait, les Églises primitives devaient se communiquer réciproquement tout ce qu'elles savaient touchant une histoire qui avait tant d'influence sur leur vie et sur le monde. Comme les voyageurs d'Emmaüs (Luc, xxiv, 14), tous les disciples du Sauveur étaient sans doute occupés d'une seule chose après le crucifiement : ils s'entretenaient de ce qui était arrivé. Après l'ascension, leurs réunions se terminaient toujours par le rit commémoratif de la Cène (Act., ii, 42, 46); et ils devaient, dans ces réunions, parler des événements dont ils avaient été témoins. L'un demandait à l'autre les détails qu'il avait conservés dans sa mémoire; et chacun, rempli de souvenirs qui enflammaient son cœur, apportait son tribut de détails historiques. Un passage d'un écrit apocryphe, *Recognitiones Clementis*, que nous avons lieu de regarder comme un fidèle tableau des habitudes du temps, nous fournit un exemple du zèle ardent avec lequel cette époque, qui écrivait beaucoup moins que la nôtre, savait remplacer l'écriture, en gravant les faits dans son cœur, à l'aide de l'amour[1]. C'est ainsi que saint Irénée, en répétant souvent les paroles de Polycarpe, son maître chéri, les avait profondément gravées dans sa mémoire.

les Juives se mariant, comme encore à présent toutes les femmes en Orient, de quatorze à seize ans, Marie ne devait pas alors avoir plus de soixante-douze à soixante-seize ans. Jean l'avait prise dans sa maison, qui devait être à Jérusalem, à moins qu'elle ne fût en Galilée; et il ne dut pas quitter la Palestine avant la mort de Marie. Quand Paul et Luc passèrent à Éphèse, en allant à Jérusalem, Jean n'avait pas encore établi sa demeure dans cette ville; il était sans doute encore en Palestine, avec la mère du Seigneur confiée à ses soins.

[1] Voici ce passage (L. II, c. 1) : « In consuetudine habui (c'est Pierre qui parle), verba Domini mei, quæ ab ipso audieram, revocare ad memoriam, et pro ipsorum desiderio, suscitari animis meis et cogitationibus imperavi, ut evigilans ad ea, et singula quæquo recolens ac retexens, possim MEMORITER RETINERE. Ex hoc ergo, dum omni cum dulcedine sermones Domini versare in meo corde desidero, consuetudo obtinuit vigilandi. »

VI. — Un historien mérite la confiance par l'exactitude de ses relations. Cette exactitude se prouve par une entière concordance avec ce qu'on sait d'ailleurs en histoire, en géographie, en archéologie.

Malheureusement, le cercle dans lequel se passent les faits évangéliques est inconnu aux écrivains profanes ; mais les Actes des Apôtres sont un champ où l'historien peut se montrer : la scène y change continuellement, et se transporte de la Palestine en Grèce, en Asie Mineure, en Italie. On y trouve plus de deux cents cas, où il est fait mention de rapports, de personnes et d'événements dont il est parlé ailleurs, et dans lesquels on peut contrôler l'historien. Ce seraient là autant d'occasions de surprendre un conteur crédule, un mythographe superstitieux, un écrivain négligent. Nous aurons bientôt à montrer comment, dans ce livre des Actes, saint Luc résiste à une pareille épreuve. Quant à présent, nous voulons nous occuper de ce qui concerne son évangile.

L'affinité de cet évangile avec les épîtres de saint Paul a été reconnue par de Wette, le plus sceptique des critiques modernes avant Strauss [1]. Un disciple qui recherche ainsi dans la tradition ce qui a le plus d'affinité avec les écrits de son maître, a dû conférer avec lui sur son projet d'écrire un évangile ; il a dû même lui soumettre cet évangile, après l'avoir composé. A moins de vouloir en placer la rédaction après la mort de l'Apôtre (et nous avons montré combien cette opinion serait invraisemblable), il faut convenir que Paul a dû en prendre connaissance. N'appelle-t-il pas l'auteur son ami (Col., IV, 14)? Celui-ci n'avait-il pas été, pendant de longues années, son compagnon de voyage? N'avait-il pas partagé toutes ses joies et toutes ses peines?

[1] *Einleit.*, p. 183. Comparez cet évangile (ch. XV, 11 sqq. ; XVII, 6, sqq.; XVIII, 14) avec la doctrine de S. Paul sur la justification ; comparez aussi le récit de la Cène dans S. Luc avec I *Cor.*, XI, 24 sqq. ; Luc., XXIV, 34 avec I *Cor.*, XV, 5, etc.

Si saint Luc, dans les Actes, met en pratique les règles de l'histoire, il ne s'écarte pas de ces règles dans son évangile. Le *Proœmium* qu'il a mis en tête de cet évangile, selon l'usage des historiens grecs, est déjà une chose digne de remarque. On trouve aussi çà et là, chez cet évangéliste, un enchaînement des événements plus rigoureux que chez les deux premiers ; on y remarque enfin, dans deux endroits, des indications chronologiques, qui se rattachent à l'histoire profane, et que l'on chercherait en vain chez les autres (Luc, II, 1-2; III, 1-2).

S'il ne suit pas de plus près les règles de l'art historique, on peut en trouver la raison dans la forme que la tradition chrétienne avait imprimée à l'histoire sainte. Le caractère en était sans doute si fermement arrêté, qu'un homme isolé pouvait difficilement s'arroger le droit d'y changer quelque chose. Nous trouverons là une preuve de la fidélité de saint Luc à suivre les documents de la tradition orale, ou écrite, qui étaient parvenus jusqu'à lui. C'est ainsi que Tite-Live, quoique plus libre, n'a pas craint de suivre la forme sèche et analytique de ses devanciers, et s'est quelquefois placé à leur égard dans une telle dépendance, qu'il ne reculait pas devant un document qui se contredisait lui-même, dès qu'il trouvait ce document dans un de ses prédécesseurs[1]. Le langage de Luc nous montre cette même dépendance consciencieuse à l'égard des sources auxquelles il puise[2].

[1] Lachmann, *de Fontibus Livii*, p. 96 et suiv.

[2] Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, p. 155-156. Pour une critique plus approfondie des trois premiers évangiles, on peut étudier avec profit un savant traité du Dr R. Anger dont voici le titre « SYNOPSIS EVANGELIORUM MATTHÆI, MARCI, LUCÆ, CUM LOCIS QUI SUPERSUNT PARALLELIS LITTERARUM ET TRADITIONUM EVANGELICARUM IRENÆO ANTIQUIORUM. *Ad Griesbachii ordinem concinnavit, prolegomena, selectam Scripturæ varietatem, notas, indices adjecit Rudolphus Anger*, Lipsiæ, 1 vol. in-8, 1852.

CHAPITRE IV.

CONTINUATION. — EXAMEN DES PRINCIPALES DIFFICULTÉS.

Nous avons parlé de deux passages où les indications chronologiques de cet évangile se rattachent à l'histoire profane. C'est justement sur eux (Luc., II, 1-2; III, 1) que les attaques se sont portées avec plus de force. On a voulu voir dans le premier surtout les erreurs historiques les plus grossières. Nous ne pouvons donc nous dispenser d'examiner de plus près ces deux passages, et nous tenons d'autant plus à le faire, que notre enquête nous fournira l'occasion d'établir, par un grand nombre de preuves positives, la crédibilité historique de l'évangéliste.

§ Ier. — OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES ET PREUVES DIVERSES DE L'EXACTITUDE HISTORIQUE DE SAINT LUC.

1. — Si l'on trouvait chez un ancien historien une pareille masse d'erreurs apparentes, sur un seul point, on poserait d'abord, pour être juste, deux questions : — 1° ce que nous savons des rapports extérieurs de l'historien avec les événements qu'il raconte, est-il de nature à justifier la supposition qu'il ait pu se tromper si grossièrement? — 2° le caractère de l'auteur est-il tel que de graves anachronismes puissent n'avoir chez lui rien de surprenant? — Si ces deux questions étaient résolues négativement, on arriverait à conclure que l'exégète qui a trouvé une pareille masse d'erreurs dans un seul passage, a dû se tromper; et, si l'on ne pouvait écarter les difficultés par voie d'*interprétation*, on prendrait la voie des *conjectures* historiques.

Quand même, par ces deux voies, on n'obtiendrait aucun résultat satisfaisant, pour la question présente, il faudrait convenir encore que Strauss a beaucoup trop entassé les charges; on devrait dire au moins avec Winer[1] : « Il ne faut pas songer à un anachronisme, en ce qui concerne l'ἀπογραφή de Quirinius ; car Luc la connaissait très-bien (Cf. Act., v, 37). »

Les circonstances dans lesquelles Luc a été placé ne permettent pas de croire qu'il se soit mépris à ce point.

Le caractère de son évangile et celui des Actes nous prouvent aussi qu'on ne doit pas le soupçonner aisément de graves anachronismes. Pour le montrer, nous voulons seulement contrôler les passages où il est question de personnages haut placés, dont l'histoire nous est connue par d'autres documents contemporains.

Notre adversaire s'empare de l'esprit de ses lecteurs, en leur présentant des masses de prétendues contradictions et d'erreurs historiques ; nous pouvons convaincre les nôtres par des masses de preuves constatant l'exactitude habituelle de notre auteur.

II. — L'Évangile nous offre beaucoup de données qui peuvent servir à cette démonstration.

Après la mort d'Hérode, il suppose, entre les fils de ce prince, un partage confirmé par les autres évangélistes, mais qui avait subi des changements à l'époque où Luc séjourna en Palestine. Il parle des rapports d'Hérode avec Pilate (Luc, xxiii, 12), d'une manière qui suppose une connaissance toute spéciale de ces rapports ; et ses assertions sont complétement justifiées par la situation où se trouvait alors le tétrarque de Galilée, vis-à-vis du gouverneur. Nous nous réservons cependant de revenir là-dessus.

Les deux premiers versets du troisième chapitre révèlent

[1] *Realwörterbuch*, au mot *Quirinius*. [2] — [2] Cyrinus, ou Cyrénius, est la forme grecque du nom latin Quirinius.

la précision de Luc. Les désignations chronologiques d'après les princes qui gouvernaient les différents pays, portent le caractère d'une saine méthode historique. La critique mordante de Strauss n'y trouve aucun point où elle puisse se prendre, si ce n'est la mention de Lysanias, que nous justifierons bientôt. L'évangéliste désigne d'une manière précise la quinzième année du règne de Tibère, époque avec laquelle coïncide le gouvernement d'Antipas, de Philippe, de Caïphe et d'Anne, qu'il cite comme contemporains.

La mention d'Anne comme pontife est digne de remarque : heureusement des témoignages formels démontrent que les grands prêtres avaient quelquefois encore une haute influence sur l'exercice de leur charge, même après s'en être démis[1]; à défaut de ces témoignages, un critique téméraire pourrait crier à l'erreur, quand l'Évangile parle de plusieurs grands prêtres en même temps. L'autorité de notre évangéliste est du reste confirmée sur ce point par l'évangile de Jean, et réciproquement; car Jean (XVIII, 13) nous montre aussi, dans un cas différent, Anne participant à l'autorité pontificale.

La mention, insignifiante en elle-même, du tétrarque d'Abilène a toujours été regardée comme une preuve de la connaissance spéciale que l'évangéliste avait des affaires de son temps. Quand le docteur Strauss, en attaquant cette donnée, cherche à jeter de la défaveur sur les autres assertions de Luc, on est en droit de lui adresser le reproche qu'il adresse à Olshausen, d'avoir « une audace qui surprend le lecteur, en tournant au profit de son opinion la chose qui lui est le plus opposée. »

III. — Dans les Actes des Apôtres, plus encore que dans l'Évangile, nous trouvons des données à l'aide desquelles nous pouvons mettre notre historien à l'épreuve. Il y est fait mention d'un grand prêtre d'une époque postérieure, Ananias ; de

[1] Comparez ce que Josèphe dit d'Ananias, *Antiq.*, XX, IX, 2.

trois rois juifs, Agrippa I, Agrippa II, puis Antipas; de deux procurateurs romains, Félix et Festus; de Drusilla, femme de l'un d'eux, et de Bérénice, concubine d'un roi juif; de deux proconsuls romains, Gallion et Sergius, et d'un Publius, gouverneur de l'île de Malte. Pesons en détail ce qui est dit de ces personnages.

Conformément à l'histoire, nous voyons, dans l'année de la mort du Sauveur, la dignité pontificale occupée par ses juges, Anne et Caïphe (Act., IV, 6); et nous trouvons à côté d'eux, comme leurs assesseurs dans le Sanhédrin, Jean et Alexandre, inconnus d'ailleurs, mais dont la mention révèle chez l'historien une connaissance précise des affaires. Nous voyons figurer deux autres grands prêtres vers la fin de l'ouvrage; l'un (XXIV, 1) est appelé Ananias; l'autre (XXV, 2) n'est pas nommé. A l'époque où Félix était procurateur, nous trouvons aussi dans Josèphe l'installation d'un grand prêtre (*Antiq.*, XX, V, 2) nommé Ananias.

IV. — Voyons maintenant les rois juifs. Avec les changements si multipliés qui eurent lieu dans la division du pays, avec sa réunion subséquente sous une seule main, et l'identité du nom d'Hérode porté par le père et par tous ses descendants, combien la confusion était facile pour un mythographe étranger à la Palestine! Or, chez Luc, tout est dans l'ordre.

En l'an 44, nous voyons apparaître (Act., XII) un Hérode; et le récit de sa mort ne permet pas de douter que ce ne fût Agrippa I. Combien il était aisé à l'historien de s'égarer ici! Au commencement, ce prince ne possédait que la Batanæa, la Trachonitis et l'Auranitis. Ce fut seulement dans la seconde année du règne de Caligula qu'il obtint la Galilée et la Pérée; et il ne fut maître de Samarie et de la Judée que sous l'empereur Claude. Il ne régna que trois ans sur tout le pays, et, aussitôt après sa mort, la Judée devint province romaine. Combien il eût été facile à saint Luc de se tromper sur le gouvernement de la Judée dans une pareille époque!

Le livre des Actes raconte, sur le règne de cet Hérode, plusieurs particularités tout à fait conformes à l'histoire profane[1]. La manière dont sa mort est racontée dans saint Luc et dans Josèphe, les met d'abord en contradiction l'un avec l'autre; mais elle sert finalement à prouver que saint Luc a connu les faits avec plus de précision, et qu'il a été plus circonspect

Saint Luc parle des projets de ce prince contre Tyr et Sidon, puis il ajoute que ces villes demandèrent la paix, « parce que leur pays tirait sa subsistance des terres du roi (Act., XII, 20). » Josèphe ne fait pas mention de cette circonstance. Elle était sans doute peu importante; mais, puisque saint Luc ne l'a pas ignorée, c'est une preuve qu'il était bien informé[2]. La géographie historique nous fournit une donnée qui confirme ce récit de saint Luc : elle parle en effet de la quantité de bois de construction, de parfums et d'objets de luxe que la Palestine tirait de la Phénicie, et elle nous apprend que le port de Césarée (auquel Hérode avait fait travailler) était très-utile aux Phéniciens pour ce commerce (Josèphe, *Ant.* XV, IX, 6). Nous sommes donc bien ici sur le terrain de l'histoire.

La discordance commence au récit de la mort du roi. — Le récit de Josèphe se trouve dans ses *Antiquités* (XIX, VIII, 2) : Agrippa, dit-il, se trouvait au théâtre de Césarée le second jour des jeux, dès le lever du soleil; il était revêtu de ses habits les plus pompeux; tous les yeux étaient fixés sur lui, et ses flatteurs l'avaient salué comme un Dieu, quand un hibou parut au-dessus de sa tête. Une prophétie avait annoncé

[1] Josèphe dit que ce prince recherchait avec ardeur la popularité (*Antiq.*, XIX, VII, 3); or voici ce que racontent les Actes : quand Hérode eut fait mourir Jacques, frère de Jean, *voyant que cela plaisait aux Juifs*, il ordonna aussi que l'on jetât Pierre dans une prison (Cf. *Act.*, XII, 3).

[2] Il connaît tellement cette affaire, qu'il raconte comment les députés de ces villes recoururent à la protection du chambellan du roi (*præpositus cubiculo*. Cf. Sueton., *Domit.*, c. XVI); il sait même le nom de ce chambellan, Blastus.

que, lorsqu'il verrait cet oiseau pour la seconde fois, il mourrait; il fut en effet tout à coup saisi de douleurs épouvantables, qui mirent fin à son existence le jour même. — Ce récit s'accorde, dans l'ensemble, avec celui de Luc; mais, dans les détails, il y a trois discordances, dont une peut paraître essentielle. Examinées de plus près, elles font ressortir davantage le caractère historique de Luc. La moindre des trois consiste en ce que saint Luc parle d'un ange, et non d'un hibou; la plupart des lecteurs ne s'en plaindront pas : l'ange ne met aucune confusion dans l'histoire; il n'est pas placé *sur* la scène, mais *derrière* la scène. La seconde discordance est relative à la nature de la maladie; mais on peut la lever tout naturellement : Luc, qui parle de vers, aura été plus précis que Josèphe, qui parle vaguement d'une maladie de la partie inférieure du corps. La nature de la maladie a dû avoir plus d'intérêt pour Luc, vu sa qualité de médecin. — La troisième différence paraît plus importante : elle consiste en ce que Luc place l'événement pendant une audience donnée par le roi à des ambassadeurs, tandis que Josèphe la place au théâtre. Mais encore ici Luc est le plus précis. Être au théâtre et donner une audience sont deux choses qui s'accordent parfaitement dans les mœurs grecques[1]. D'après Josèphe, le roi est venu de grand matin au théâtre ; les ambassadeurs devaient comme tels y être invités, et leur place était à l'orchestre ; il est vraisemblable que le roi aura traité des affaires politiques avant le commencement des jeux, pour satisfaire sa vanité devant le peuple.

On voit paraître, au chapitre XXV des Actes, un Hérode Agrippa II différent de celui dont nous venons de parler. Il eût encore été facile de se tromper à l'égard de ce roi, non-

[1] Cf. Lipsius sur le passage dans lequel Tacite (*Hist.*, II, LXXX, dit de Vespasien : « Tum Antiochensium theatrum ingressus, UBI ILLIS CONSULTARE MOS EST,... »

seulement à cause de la similitude du nom, mais aussi à cause des changements que subit son domaine; car l'empereur Claude lui donna d'abord la principauté de Chalcis, et quatre ans plus tard l'ancien tétrarchat de Philippes et de Lysanias, avec le titre de roi; à quoi Néron ajouta encore plus tard quelques autres localités. Mais, qu'il fût roi au temps de Festus, c'est un fait que l'histoire confirme. La manière dont ce prince entre en scène dans les Actes, nous révèle l'historien. Il vient, est-il dit (xxv, 13), avec Bérénice, *pour saluer le nouveau Procurateur*, chose très-conforme à la condition d'un roi vassal des Romains. — Festus lui soumet l'affaire de Paul, sur laquelle il se sent incompétent. Comme il parle bien selon son rôle (Act., xxv, 19) et suivant les habitudes politiques de Rome! Il ne faut pas oublier qu'Agrippa était Juif et, d'après Josèphe, surintendant du temple, chargé du choix du grand prêtre. — Juvénal (Sat. 6) fait allusion aux rapports qui existaient entre Agrippa et sa sœur Bérénice. Combien ici une méprise eût été facile à un historien qui n'aurait eu sur ce point que des traditions incertaines! Sans parler des femmes égyptiennes de ce nom, une autre juive célèbre s'appelait aussi Bérénice : fille de la sœur d'Hérode le Grand, elle fut en faveur près d'Auguste et d'Antonia. Celle dont il s'agit entretint longtemps un commerce honteux avec son frère germain. Antérieurement, elle avait été l'épouse de son oncle Hérode, prince de Chalcis; elle contracta plus tard un mariage avec Polémon, roi de Cilicie, et fut en dernier lieu maîtresse de Vespasien et de Titus (Voy. Noldius, *Hist. Idum.* p. 403 et suiv.); mais, à l'époque où saint Luc nous la montre près d'Agrippa, elle vivait avec ce prince.

Les Actes mentionnent (xiii, 1) un troisième Hérode, à propos d'un Manahen, auquel ils donnent le nom de σύντροφος du tétrarque Hérode[1]. C'est d'Antipas qu'il est parlé dans

[1] La συντροφία appartient plus au monde ancien qu'au nouveau. Au sujet

ce passage. Il était déjà exilé à cette époque; mais son titre subsistait toujours.

V. — Passons à ce que les Actes rapportent sur les fonctionnaires romains.

Ils parlent d'abord du procurateur Félix (Act. XXIII, 24, 25), personnage que nous ne connaissons pas seulement par Josèphe, mais aussi par Suétone et par Tacite. L'histoire nous donne d'une manière positive l'époque où il parut sur la scène ; ce fut réellement avant Festus, sous le règne de Néron. — Les Actes mentionnent à son sujet deux circonstances tellement accidentelles, que leur mention suppose une connaissance très-précise de l'histoire. Ce Romain, y est-il dit (XXIV, 24), avait pris pour femme un juive appelée Drusilla. Josèphe nous explique comment ce mariage étrange et illégal fut contracté (*Antiq.*, XX, 7). — Le second fait a un caractère encore plus accidentel; il s'agit (Act., XXI, 38) de la révolte d'un égyptien qui, au temps de Félix, entraîna quatre mille sicaires dans le désert. On ne devrait nullement s'étonner si Josèphe gardait le silence sur cet événement, dans l'histoire d'une époque féconde en séditions. Mais l'historien juif (*de Bell. Jud.*, II, XIII, 5) nous parle d'un jongleur, auquel il donne l'épithète de ὁ Αἰγύπτιος. Cet homme s'étant fait passer pour un prophète, amena du désert sur la montagne des Oliviers une bande de trente mille hommes, et leur promit que les murs de Jérusalem tomberaient à son ordre. Félix ayant fait une sortie, l'égyptien s'enfuit *avec un petit nombre ;* la plupart de ses hommes furent pris, ou tués, et le reste de la bande se dispersa [1].

de cette relation, on peut consulter un savant traité d'Ernst Im. Walch (de συντρόφοις veterum).

[1] Une seule chose peut arrêter ici; c'est que le nombre des hommes dont parle l'historien juif, monte à trente mille, tandis que les Actes parlent seulement de quatre mille. Mais cette discordance peut s'expliquer d'une manière complétement satisfaisante. En effet, Josèphe a aussi donné l'histoire de cet homme dans ses *Antiquités* (XX, VII, 6); et, si la com-

Josèphe fait un portrait désavantageux du caractère de Félix. Les Actes s'accordent sur ce point avec Josèphe; car ils nous montrent (Act., XXIV, 26) ce magistrat essayant de se faire acheter par l'Apôtre.

Nous voici en face d'un second procurateur romain, Festus, qui, suivant les Actes, succéda à Félix. Ceci est encore conforme à l'histoire. Saint Luc donne son prénom (Portius), qui nous est aussi transmis par Josèphe (*Ant.*, XX, VIII, 9). Ce dernier (*de Bell. Jud.*, II, XIV, 1) dit qu'Albin, son successeur,

paraison de ses deux récits met d'abord cet historien en désaccord avec lui-même, elle explique aussi comment il paraît opposé soit à lui-même, soit à S. Luc. — Il est dit dans les *Antiquités*, écrites après la *Guerre des Juifs*, que cet égyptien était venu à Jérusalem, qu'il avait persuadé à une troupe de peuple de venir avec lui sur la montagne des Oliviers, où il devait leur montrer le prodige dont nous avons parlé. Il est ensuite question de la sortie de Félix, dans laquelle quatre cents compagnons de l'égyptien furent tués, et deux cents faits prisonniers. Il n'y a pas d'autres détails. — Assurément Strauss s'est appuyé maintes fois sur des différences bien plus légères, pour accuser nos évangélistes d'accueillir des bruits sans consistance; mais une différence dans le récit n'est point une contradiction. Il est vrai qu'en apparence Josèphe s'est contredit, de la manière la plus grossière; car, dans le premier passage, l'égyptien mène ses hommes du désert vers la montagne des Oliviers, et dans le second, il les fait sortir de Jérusalem; dans le premier, sur trente mille hommes, la plupart semblent tués, ou pris; dans le second, il n'y a que quatre cents morts et deux cents prisonniers. Nous sommes ici dans un des cas dont nous avons parlé : l'historien est reconnu digne de foi; ainsi l'interprétation, ou les conjectures doivent donner la solution. Cette dernière méthode nous mènera au but de la manière suivante : — l'égyptien avait d'abord à sa suite une troupe de sicaires; puis une bande de peuple se joignit à lui; il laissa ses gens sur la montagne des Oliviers, et entra dans Jérusalem, d'où il emmena encore une troupe de peuple, en sorte que toute cette multitude réunie composait à peu près trente mille hommes. Mais la plupart n'étaient là que par curiosité, comme cela se passe en pareil cas; les gens de l'égyptien (οἱ σὺν αὐτῷ), entre autres ses sicaires, étaient beaucoup moins nombreux; or ce fut contre eux que les Romains dirigèrent leurs coups; Félix en tua quatre cents et en prit deux cents. Alors l'égyptien s'enfuit dans le désert avec les quatre mille hommes dont Luc a parlé; la grande multitude (τὸ πλῆθος) dont il est question dans le premier passage de Josèphe, se dispersa. — C'est ainsi que l'historien juif peut se concilier avec lui-même et avec l'historien chrétien.

fut beaucoup plus dur, plus avide et plus injuste. Festus, en effet, nous apparaît, dans les Actes, comme un homme juste et humain.

Arrivons aux proconsuls. Les Actes (XVIII, 12 et suiv.) font mention d'un proconsul Gallion, en Achaïe; et il paraît y avoir, dès le début, une méprise dans l'énoncé de son titre. L'auteur fait preuve, il est vrai, d'une connaissance exacte de la géographie de ce temps-là; car il donne au nom d'Achaïe le sens qu'il avait alors, d'après la division des provinces romaines, en lui faisant comprendre l'Hellas et le Péloponèse. Mais, selon les apparences, il y a eu confusion dans le nom de la charge; car il n'y avait de proconsuls (ἀνθύπατοι) que dans les *provinces sénatoriales*. L'Achaïe avait bien été antérieurement une *province sénatoriale* (Dion Cassius, LIII, 704); mais elle avait été convertie par Tibère en *province impériale;* il semble donc qu'elle devait avoir des Procurateurs (Tac., *Ann.*, I, 76). Cette erreur pourrait trouver grâce même devant Strauss : « Qu'est-ce que Luc, devrait-il dire, entendait à la distinction des proconsuls et des procurateurs, des *provinces sénatoriales et impériales?* » Eh bien! Luc n'était pas du tout étranger à ces choses. Un passage de Suétone (Claudius, c. XXV) nous apprend, en effet, que Claude avait rendu au Sénat la province dont il s'agit. Si ce renseignement ne nous était pas parvenu, Strauss ne nous eût certainement pas épargné ses déclamations sur ce point! — Le proconsul dont il est ici question, est un frère du philosophe Sénèque, qui parle de son séjour en Achaïe (ep. 104), et dit, dans une lettre à sa mère, que son frère est arrivé aux postes les plus éminents. Dans la préface du quatrième livre des *Quæst. nat.*, il vante l'extrême modestie et la bonté de ce frère; d'autres auteurs s'accordent avec lui sur ce point (Statius, *Silv.*, 2, 7, 32), et nous prouvent que son amitié fraternelle ne l'a pas rendu flatteur. On voit en effet, dans les Actes (XVIII, 14, 15), un exemple de sa justice.

Les Actes nous parlent encore (XIII, 7) d'un autre ἀνθύπατος, Sergius Paulus; et nous retombons dans le même embarras, en trouvant un proconsul là où nous pensions trouver un préteur. Mais la numismatique et l'histoire profane viennent ici au secours de Luc, accusé d'inexactitude*.

Il nous reste à examiner la mention de Publius dans l'île de Malte. Il est appelé (Act., XXVIII, 7) : ὁ πρῶτος τῆς νήσου. Ce titre est naturel : Malte dépendait du préteur de Sicile (Cicer., 4 Verr., 18); on doit donc s'attendre à y trouver un délégué de ce préteur. D'ailleurs, la numismatique vient encore ici à notre aide : Quintin a trouvé une monnaie dédiée à Prudens, chevalier romain, avec le titre donné par Luc : ΠΡΩΤΟΣ ΜΕΛΙΤΑΙΩΝ.

Les Actes ne font mention d'aucun autre fonctionnaire important. Ce qu'ils nous apprennent à ce sujet s'accorde donc, de la manière la plus précise, avec les documents historiques qui nous sont parvenus d'ailleurs.

VI. — Si nous voulons à présent jeter un coup d'œil sur les circonstances juridiques et militaires dont il est parlé, à propos de ces fonctionnaires, nous trouverons à peine un seul détail qui n'ait sa confirmation dans des documents venus d'un autre côté.

Par exemple, la manière de rendre la justice, qui est exposée au chapitre XXIV, est essentiellement romaine. Les députés du Sanhédrin, qui se portent comme accusateurs, prennent avec eux, pour leur avocat, un *orator forensis*, Tertullus. Quand l'accusation a été notifiée, l'accusé est appelé et le rhéteur commence son discours. La *captatio benevolentiæ*, qui se révèle sous la pompe de l'exorde, est caractéristique.

Le lieu où Paul était gardé était le prétoire d'Hérode (Act., XXIII, 35); et son genre de captivité était la *custodia militaris*. Son droit de citoyen romain ne pouvait l'en délivrer;

* Voyez ce qui a été dit à ce sujet, dans notre premier volume, p. 368.

car les citoyens romains en étaient passibles. Chaque prisonnier était enchaîné à un soldat[1]. C'est dans cet état que nous trouvons Paul à Rome (XXVIII, 16, 20).

Les faits militaires rapportés dans les Actes, sont également conformes aux documents de l'Antiquité. Cornelius (X, 1) est appelé « centurion (ἑκατοντάρχης) de la cohorte italienne; » il est en garnison à Césarée, résidence du procurateur, où il fallait des troupes sur la fidélité desquelles on pût compter, et par conséquent une cohorte d'Italiens, non de gens du pays. — Au-dessus des centurions sont les χιλίαρχοι, les tribuns des cohortes romaines. Le tribun Lysias, conformément à l'histoire, réside dans la citadelle *Antonia* (Act., XXIV, 22). Parmi les troupes, il y avait des στρατιῶται (soldats pesamment armés), des cavaliers, et des δεξιολάβοι, troupes légères. — Les Actes (XII, 4) disent que Pierre, dans sa prison, était gardé par quatre escouades composées chacune de quatre soldats (τέσσαρσι τετραδίοις στρατιωτῶν). Or, chez les Romains, la garde (φυλάκειον) se composait toujours de quatre hommes, suivant Polybe; c'est pourquoi Jean (XIX, 23) nous montre un pareil nombre de soldats près de la croix du Christ. Il y avait quatre escouades à la prison de Pierre, parce que, suivant l'usage des Romains, la nuit se partageait en quatre veilles, à chacune desquelles les troupes devaient se relever. — Il y avait deux sortes de *custodia militaris* : la *plus douce*, lorsque le prisonnier, attaché à un soldat, pouvait habiter dans sa propre demeure ; la *plus dure*, lorsqu'attaché à un *ou* deux soldats, il était obligé de rester en prison, comme dans le cas présent.

Ce ne sont pas là (il s'en faut bien) les seules preuves de l'exactitude avec laquelle écrivait saint Luc. Sans épuiser la matière, nous aurons bientôt occasion d'en citer d'autres. Mais celles qu'on vient de voir, prouvent assez que saint Luc

[1] Sen., ep. v, *de Tranquillitate*, c. x.

n'a pas pu commettre, dans son évangile, les bévues historiques dont Strauss l'accuse, à propos du dénombrement de Quirinius (II, 1-2). Nous allons montrer d'ailleurs que, sur ce point comme sur tout autre, l'exactitude de notre troisième évangéliste est inattaquable *.

§ II. — DU RECENSEMENT DE QUIRINIUS **.

I. — Ce recensement fut amené par la conversion de la Judée en province romaine, et il donna lieu à des tentatives de rébellion [1]. Saint Luc connaissait les circonstances de ce fait ; nous en avons la preuve au livre des Actes (V, 37), où il parle de la tentative de révolte occasionnée par ce dénombrement. En homme bien instruit de ce qui s'est passé [2], il

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, p. 156-175.

** Idem, ibid., p. 175-196.

[1] L'introduction du cens romain avait toujours été un événement de la plus grande importance, dans les autres pays comme dans la Judée, et il avait souvent été accompagné de rébellions. Tacite nous en fournit un exemple (*Ann.*, VI, 41).

[2] Il nous apprend, en effet, cinq choses au sujet du zélateur Judas, promoteur de l'insurrection; et son exactitude à ce sujet est justifiée, comme on va voir, par l'historien Josèphe : — 1° S. Luc nomme ce Judas ὁ Γαλιλαῖος. Ce nom nous fournit l'occasion de faire remarquer combien la critique doit être circonspecte dans ses soupçons. Dans le principal passage où Josèphe parle de ce rebelle (*Antiq.*, XVIII, I, 1), il ne l'appelle pas ὁ Γαλιλαῖος, mais ὁ Γαυλανίτης, et il nous apprend que ce Judas était originaire de Gamala, ville de la Basse-Gaulonitide. La critique pourrait en conclure que S. Luc s'est mépris; et, si quelqu'un disait que cet homme a pu porter deux noms, l'un tiré du lieu de sa naissance, l'autre du lieu de sa demeure (comme Apollonius, l'auteur de l'*Argonautique*, a été appelé *Ægyptius* du lieu de sa naissance, et *rhodius* du lieu de sa demeure) le Dr Strauss ne manquerait pas de crier que ce seraient là des assertions en l'air. Dans ce cas cependant, l'histoire vient en aide à la conjecture; car dans deux autres endroits (*Antiq.*, XX, V, 2; *de Bell. Jud.*, II, IX, 1), l'historien juif donne aussi au rebelle le nom de ὁ Γαλιλαῖος. — 2° S. Luc dit que ce Judas parut à l'époque du dénombrement; Josèphe nous apprend que ce fut précisément la cause de sa révolte. — 3° D'après S. Luc,

paraît même savoir que la cause du dénombrement était la réduction de la Judée en province romaine. Comment donc aurait-il pu se méprendre jusqu'à reporter ce dénombrement au temps d'Hérode?

II. — Examinons bien le passage de son évangile, où l'on veut trouver cet anachronisme*. Pour s'en rendre un compte exact, il y a plusieurs questions à résoudre. Première question : Devons-nous traduire ἀπογράφεσθαι par *dresser un cadastre*, une liste de la population et des biens, ou par *établir un impôt?* — Chez les Grecs anciens, ce mot était pris tantôt dans le sens d'un simple *enregistrement*, tantôt dans un sens plus étendu, en sorte qu'il comprenait la *confiscation* des biens. Il en était de ce mot comme du mot προγράφειν, *proscribere* [1], qui voulait dire : « enregistrer les biens, et les mettre en vente, » et par le fait les confisquer [2]. L'établissement et la perception des impôts, s'appelaient ἀποτίμησις, δασμολογία. L'empereur Auguste a-t-il ordonné l'un, ou l'autre? C'est ce que l'histoire seule peut décider, et ce que nous rechercherons bientôt. En ce qui touche la Palestine, un simple ca-

il attira à sa suite une grande foule de peuple; Josèphe le confirme suffisamment. — 4° Selon notre évangéliste, il fut tué; Josèphe ne le dit pas, que je sache, expressément. — 5° S. Luc ne dit pas que ses partisans aient été anéantis, comme ceux de Theudas (v, 36), mais seulement qu'ils furent dispersés; en cela il s'accorde encore avec l'histoire; car ces rebelles se rassemblèrent ensuite à plusieurs reprises.

* Voici ce passage : 1. Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου, ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. 2. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. — La Vulgate traduit ainsi : 1. Factum est autem in diebus illis, exiit edictum a Cæsare Augusto, ut describeretur universus orbis. 2. Hæc descriptio prima facta est a præside Syriæ Cyrino.

[1] On a souvent, à faux, voulu donner cette même signification au mot ἀπογράφειν. Voy. Fabricius sur Dion Cassius, l. XXXVIII, p. 150, éd. Reim.

[2] Sur l'ἀπογραφή à Athènes, voyez Moier et Schömann, *Attischer process*, p. 253.

dastre paraît de prime abord plus vraisemblable du vivant d'Hérode.

Seconde question : que signifie πᾶσα ἡ οἰκουμένη? Est-ce l'*orbis Romanus*, ou la Judée? Les Grecs et les Romains appelaient respectivement leur pays ἡ οἰκουμένη ; pourquoi des Juifs écrivant en grec ne l'auraient-ils pas fait aussi? On ne peut pas d'ailleurs soutenir avec assurance que ce mot n'ait pas ce sens dans plusieurs passages des Actes (par exemple xi, 28). Cependant, comme nous n'avons aucun exemple décisif, nous admettons volontiers que les mots πᾶσα ἡ οἰκουμένη désignent l'*orbis romanus*.

III. — Le second verset est comme entre parenthèses (Griesbach et Knapp l'y ont mis réellement), et il contient une remarque incidente sur l'ἀπογραφή. Beaucoup de savants, tels que Bèze, Capelle, et plus récemment Olshausen, l'ont envisagé comme une glose, dont les erreurs ne devaient point être imputées à l'évangéliste. C'est surtout, comme on sait, relativement à la fixation des dates que l'on trouve des gloses chez les anciens auteurs. Il était très-naturel, en effet, que des lecteurs qui croyaient avoir une connaissance plus exacte des choses fissent en marge de semblables additions.

Mais nous ne sommes pas du tout forcés de recourir à cette explication. Une traduction exacte fait disparaître toute difficulté. Voici comment : Πρώτη tient ici la place du comparatif προτέρα, et le participe ἡγεμονεύοντος dépend de ce comparatif, ce qui donne ce sens : « Ce dénombrement se fit avant que Quirinius fût préteur de la Syrie. » Cette parenthèse est ajoutée *à l'usage de ceux qui auraient voulu accuser l'évangéliste d'une méprise historique*[1]. Par ce mode d'interpréta-

[1] Comparez une semblable parenthèse qui prévient un malentendu, dans S. Jean, xiv, 22 : λέγει Ἰούδας (οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης). [1] — [1] « Le mot πρῶτος n'est qu'un superlatif ayant pour radical la préposition πρὸ, *avant*. Or, quand une préposition entre dans la composition d'un mot, il lui arrive souvent de régir virtuellement les mots qui suivent. A ceux qui réclament

tion, toute difficulté disparaît, et ce passage même devient un témoignage en faveur de l'ἀκρίβεια à laquelle saint Luc aspirait (I, 3). Pourquoi donc cette interprétation n'est-elle pas généralement admise? Pourquoi de Wetté a-t-il ici, dans sa traduction, fait une faute grammaticale que Luther a évitée? Il traduit : « Ce premier dénombrement arriva à l'époque, etc... » comme si l'article précédait immédiatement πρώτη.

Mais, dit-on, si Luc voulait exprimer ce sens, il a parlé d'une manière équivoque. Les règles de la grammaire demanderaient d'ailleurs : πρωτοῦ ἡγεμονεύειν, κ. τ. λ.[1].

Nous demanderons quel historien ne contient pas des passages équivoques? En second lieu, nous répondrons que l'usage de construire le participe avec les prépositions était très-fréquent pour les indications chronologiques[2]. — Les Septante

la préposition πρὸ devant ἡγεμονεύοντος, pour donner ce sens à la phrase, on peut répondre qu'elle est, non pas sous-entendue, mais comprise dans le mot πρώτη. De plus, le superlatif comme le comparatif, marque un degré de comparaison ; il s'emploie même, selon la règle, quand la comparaison porte, non sur un seul, mais sur plusieurs objets. Si donc Luc voulait dire que le recensement dont il parle fut antérieur, non-seulement à celui de Quirinius, mais aussi à tout autre recensement, c'est πρώτη et non προτέρα qui était le mot voulu par la grammaire. » (M. Wallon, *De la croyance due à l'Évangile*, p. 313.) M. Wallon montre ensuite, par des exemples décisifs, que πρῶτος veut dire *avant*, même quand la comparaison n'est établie qu'entre deux objets. — Théophylacte Simokatta, archevêque de Bulgarie, en 1070, a compris ainsi ce verset. Dans les temps modernes, cette explication a été adoptée par Herwaert, Kepler, Perizonius, Leclerc, Lardner, Michaelis, Huschke, les auteurs de l'*Art de vérifier les dates*, etc. Voyez de plus amples détails dans le livre déjà cité de M. Wallon.

[1] On a aussi objecté que πρώτη pour προτέρα était contraire à la simplicité du style de Luc. On aurait pu invoquer, à l'appui de cette objection, l'autorité de Wyttenbach. Mais les exemples rassemblés par d'Orville (*ad Chariton.*, p. 457) montrent que le savant commentateur de Plutarque s'était plongé dans les eaux du Léthé. Cf. Sturz, *Lex. Xenoph.*, s. h. v.; Jakobs, *ad Æliani anim.*, II, p. 38. Cet emploi se trouve même dans le langage *si simple de Jean* (Joann., I, 15, 30).

[2] Ἐπὶ Κύρου βασιλεύοντος, μετὰ τὸ ἐν Μαραθῶνι τρῶμα γενόμενον (Hérodote, VI, 132).

(Jer., XXIX, 2) nous offrent un exemple, qui éclaircit parfaitement le cas dans lequel nous nous trouvons[1].

Saint Luc n'a donc pas confondu le dénombrement prescrit par Auguste avec celui que fit plus tard Quirinius. Il a même prévenu, dans une parenthèse, ceux qui auraient pu l'accuser d'une semblable confusion.

IV. — Des hommes très-savants ont donné encore d'autres explications, que Strauss a traitées trop légèrement. Nous allons exposer une de ces explications, d'une manière qui, nous le pensons, augmentera sa valeur.

Si nous suivons la façon ordinaire de construire la parenthèse, nous lierons πρώτη avec le verbe ἐγένετο, et cet adjectif occupera régulièrement la place d'un adverbe. La traduction sera : « Ce dénombrement (ordonné alors) fut achevé pour la première fois sous Quirinius[2] » Le verset entre parenthèse contiendrait, d'après cela, cette remarque incidente, que le décret d'Auguste fut exécuté seulement sous Quirinius, et que ce fut alors le premier dénombrement des Juifs. — On objectera sans doute que, d'après le récit évangélique, l'ordre du dénombrement reçut de suite son exécution. Mais, si ἀπογράφεσθαι signifie seulement ici *dresser un cadastre*, l'évangéliste a pu regarder cela comme une ἀπογραφή incomplète, et il a voulu dire que, sous Quirinius seulement, eut lieu l'ἀποτίμησις[3]. Il en serait de cette ἀπογραφή comme de celle qu'Au-

[1] Οὗτοι οἱ λόγοι τῆς βίβλου, οὓς ἀπέστειλεν Ἱερεμίας..... ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου τοῦ βασιλέως καὶ τῆς βασιλίσσης (c'est-à-dire : après que Jechonias eut quitté...) au lieu de ὕστερον τοῦ ἐξελθεῖν. — Lorsque Winer et Meyer viennent nous dire qu'il manque un article devant ἡγεμονεύοντος, ils se méprennent sur la construction ; le participe n'est pas pris là adjectivement, mais verbalement.

[2] Πρώτως, ou πρῶτον a parfois le sens du latin *demum*. Exemple : νῦν πρῶτον οἶδα, *nunc primum novi*.

[3] Josèphe, en parlant du recensement qui eut lieu sous Quirinius, se sert indifféremment de ce mot et d'ἀπογραφή.

guste fit faire en Italie, l'année d'avant sa mort[1]. Le sénat ne paraissant pas disposé à supporter plus longtemps l'impôt de l'εἰκοστή, Auguste menaça d'établir un impôt sur les maisons et les terres, et fit faire une ἀπογραφή, sans toutefois y attacher préalablement aucun impôt.

V. — Gersdorf et Paulus ont été amenés à une opinion semblable sur le sens de notre passage[2]. Ces deux savants ont avancé qu'à la place d'αὕτη, on devait lire αὐτή, et ils ont traduit conséquemment : « Au temps d'Hérode, l'ordre vint de la part d'Auguste de dresser un registre de la population et des biens; ce cadastre *même* fut achevé, lorsque Quirinius était gouverneur de Syrie. » A l'aide de l'explication que nous avons proposée, on obtient un résultat identique, sans changer aucun *esprit;* il n'est donc pas nécessaire d'adopter cette solution. Mais la manière dont Strauss la rejette est inexcusable. « On doit toujours, dit-il, préférer à ces changements *arbitraires* du texte les essais d'explication qui n'exigent pas l'emploi de semblables moyens. » Est-ce donc une chose inouïe que de changer la manière de lire un mot, pour mettre un auteur d'accord avec lui-même, ou le défendre du reproche d'erreur? En ouvrant au hasard l'édition de Tacite d'Oberlin, nous rencontrons deux exemples de ce genre dans une seule page[3] ! Mais *il n'est nullement question, dans le*

[1] Dion Cassius, I. LVIII, c. XXVIII.

[2] Gersdorf, *Sprachcharakteristik des N. T.*, s. 213. Cf. Bornemann, *Scholia in Lucam*, IX, 48; XVIII, 11.

[3] Vol. I, p. 1014, *Annal.*, XV, 73. Le changement d'un seul mot serait si peu contre les habitudes générales de la critique, que l'on aurait mauvaise grâce à trouver inouï qu'un commentateur voulût mettre le nom de *Saturninus* à la place de celui de *Quirinius*. Lorsque Tite-Live (VI, 9) nous présente *Quintius* comme préfet des légions urbaines, en contredisant son propre témoignage (c. VI), et lorsqu'il parle des jeux de *Furius* (VII, 15), contrairement à ce qu'il a dit (c. XI), personne ne vient crier à la violence et à l'audace, parce que Heusinger et Lachmann proposent un changement de nom.

cas en litige, d'un changement du texte. Le changement d'un *esprit* usité n'est pas une altération du texte, non plus que le changement d'un *accent*. Car, à l'exception du *Cod. D. Claromontanus*, nos *manuscrits à lettres onciales* n'ont ni accents, ni esprits ; et les érudits pensent que, même dans ce manuscrit, la plupart des accents ont été ajoutés postérieurement[1]. Non-seulement αὐτή et αὕτη, mais αὗτος et αὐτός varient un nombre infini de fois dans les manuscrits des classiques et du Nouveau Testament[2].

Sans torturer le texte de saint Luc, on peut donc, de plusieurs manières légitimes, faire disparaître l'erreur qu'on lui impute, en supposant qu'il a placé faussement au temps d'Hérode le dénombrement de Quirinius. Mais nous avons à résoudre plusieurs autres difficultés.

VI. — Comment, dit Strauss, l'auteur de l'Évangile peut-il parler d'un recensement romain en Palestine, à une époque où Hérode y était encore roi? Les rois alliés levaient eux-mêmes les impôts dans leurs États. — De plus, l'évangéliste présente un dénombrement, qui était le premier pour la Judée seulement, comme le premier pour tout le monde romain ; — il fait exécuter d'après les coutumes juives ce dénombrement romain ; — puis, se contredisant à l'instant même, il fait voyager Marie, quand, d'après ces coutumes juives, les hommes seuls devaient se faire enregistrer.

Suivant son habitude, Strauss a regardé l'Évangile avec un microscope beaucoup trop fort, et sa vue s'est troublée. D'abord, il suppose faussement que saint Luc place le dénombrement de Quirinius au temps d'Hérode. Notre version fait disparaître cet anachronisme. De plus, au point de vue même de la version commune, on ne pourrait pas dire que Luc présente le recensement de Quirinius comme le premier qui ait

[1] Griesbach, *Symb. crit.*, 2, p. 82.
[2] Voyez par exemple Gersdorf, p. 114 ; Winer, *Gr.*, p. 145.

eu lieu dans le monde romain. Supposons que l'on trouvât, dans une histoire des catholiques irlandais, la phrase suivante : « En l'année 1829, un parlement fut élu. Cette élection fut la première, et eut lieu à l'époque où lord ..... était lieutenant d'Irlande ; » qui pourrait s'imaginer qu'on a voulu dire que c'était la première élection anglaise?

VII. — La seconde difficulté est l'exécution d'un dénombrement romain d'après la coutume juive. Suivant Strauss, un fait de ce genre est impossible. Consultons là-dessus un homme plus compétent, M. de Savigny. Ses recherches sur le mode adopté par les Romains pour la répartition des impôts, donnent les résultats suivants : 1° les documents que nous possédons, touchant la manière d'asseoir et de lever les impôts sous les empereurs romains, sont très-incomplets, et ne nous permettent pas de prononcer légèrement sur cette question ; 2° il y avait sans aucun doute (pour les Gaules, par exemple) une manière de lever les impôts particulière à certaines provinces; 3° « l'obligation de payer l'impôt était le principe général, mais la forme et la règle de l'impôt étaient diverses, soit à cause des circonstances différentes qui avaient accompagné la soumission, soit parce qu'on trouvait commode et avantageux *de laisser subsister en grande partie, souvent même en entier, le mode de répartition des impôts que l'on avait trouvé établi*[1] ». Nous n'avons pas besoin de recourir à d'autres témoignages; bientôt, du reste, nous aurons à mentionner encore diverses circonstances qui viennent à l'appui de notre assertion.

Pour expliquer le voyage de Marie à Bethléhem, Michaëlis et Olshausen supposent qu'elle était héritière; mais, puisque l'exécution du recensement d'après la coutume juive paraît inadmissible au Dr Strauss, nous lui proposerons une autre

[1] *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, B. VI, zweit. Ausgab.

solution : c'est que *le voyage de Marie était nécessaire, d'après la forme romaine du Cens* (Denys d'Hal., *Antiq. Rom.*, l. IV, c. xv).

VIII. — La plus grande difficulté, c'est qu'Auguste ait fait faire un dénombrement dans un pays qui était encore sous la domination d'Hérode. Examinons la chose de plus près.

Les Romains avaient laissé d'abord subsister le royaume juif sous un prince particulier, pour qu'il leur servît de boulevard contre les Parthes; mais ce prince avait moins d'indépendance que les frères de Napoléon n'en avaient dans leurs royaumes. Les Romains regardaient toujours le pays comme leur propriété, et ils en donnaient ce que bon leur semblait à qui ils voulaient. Par exemple, Antoine donna à Cléopâtre une portion de la Palestine, que cette princesse afferma pour deux cents talents. *Le serment de fidélité à l'empereur romain* était uni au serment que les sujets prêtaient au roi de leur nation. Les *Reguli* étaient obligés de s'assurer de l'assentiment de l'empereur, même dans ce qui regardait leurs affaires de famille. Hérode pouvait lever des impôts dans le pays, pour son propre trésor; mais il fallait toujours qu'il payât un tribut à l'empereur (Appien, *de Bello civ.*, v, 75). La levée d'un impôt dans ses États, au profit du trésor impérial, n'a donc rien d'incroyable. D'ailleurs, le sens propre du mot ἀπογραφή n'implique pas un impôt, mais un simple *enregistrement* des personnes et des biens, pour servir, le cas échéant, à asseoir l'impôt. Un semblable enregistrement sous le règne d'Hérode n'a certes rien de surprenant, eu égard à la position de l'empereur vis-à-vis de ce prince. Les rois *alliés* devaient fournir des troupes auxiliaires en proportion du nombre de leurs sujets. Auguste pouvait, par cette seule raison, ordonner des dénombrements dans leur pays[1]. Les vues

[1] D'après Suétone (*Octav.*, c. 28, 101), Tacite (*Annal.*, I, 11), et Dion Cassius, Auguste laissa un *Breviarium*, ou *Rationarium imperii*

de cet empereur sur la Palestine pouvaient aussi demander un dénombrement de ce genre : bien des circonstances portent à croire que son intention était de changer la Judée en province romaine après la mort d'Hérode. Les événements qui arrivèrent à la mort de ce prince autorisent cette opinion[1].

Un impôt établi selon les formes juives, pour le compte de l'empereur Auguste, au temps d'Hérode, n'est donc pas impossible; mais toute difficulté disparaît, s'il est question seulement d'un cadastre. Les autorités romaines étaient nécessaires pour la levée d'un impôt; aussi voyons-nous plus tard Quirinius et Coponius envoyés de Rome pour cela; mais un simple enregistrement de la population et des fortunes, tel qu'Hérode le faisait peut-être faire pour son propre compte, pouvait être exécuté par les autorités juives. Cela explique le silence de Josèphe sur cet événement : Auguste ayant fait parvenir cet ordre à Hérode, celui-ci le fit exécuter par ses fonctionnaires, en sorte que beaucoup de gens ne se doutèrent peut-être pas du rôle de l'empereur en cette affaire; et l'on comprend que ce cadastre n'ait pas produit l'effet que produisit plus tard la levée de l'impôt sous Quirinius.

IX. — D'après la version que nous avons adoptée, saint Luc, il est vrai, ne parle pas seulement d'un cadastre en Palestine, mais d'un édit relatif à *tout l'empire romain*. Quand aucune donnée ne viendrait sur ce point justifier l'évangé-

romani, en quatre *volumes*. Le troisième comprenait *quæ ad milites, quæque ad reditus sumptusque publicos pertinebant*.

[1] Une ambassade juive vint à Rome, pour demander expressément à Auguste de changer la Palestine en province romaine, et de l'adjoindre à la Syrie. Archelaüs demandant la dignité royale, l'empereur prit quelques jours pour réfléchir; enfin il se résolut à donner à Archelaüs le titre non de roi, mais d'*ethnarque*, sous la condition qu'il se comportera bien; cette condition n'étant pas remplie, la Judée deviendra province romaine. Les pensées qui occupaient Auguste sont indiquées par la menace que ce prince, irrité des guerres d'Hérode en Arabie, lui fit écrire : « Autrefois il l'avait traité comme son ami; maintenant il veut le traiter comme son sujet. » (Josèphe, *Antiq*., XVI, XI.)

liste, le caractère incomplet des documents que nous possédons sur cette époque, défendrait de le condamner. Suétone, dans les étroites dimensions de sa *Vie d'Octave*, embrasse une période de cinquante-sept années fertiles en événements. Les *Annales* de Tacite ne contiennent sur Auguste que des renseignements détachés. Les cinq années qui ont précédé la naissance du Christ et les cinq années qui l'ont suivie, nous manquent dans Dion Cassius. Le peu que nous savons nous suffit néanmoins pour démontrer que ce n'est pas saint Luc, mais le Dr Strauss qui mérite ici le reproche d'ignorance. On peut s'en convaincre, en lisant la dissertation déjà citée de M. de Savigny. Ce savant jurisconsulte y a constaté qu'Auguste fit cadastrer les différentes parties de l'empire[1].

Le docte Walter a confirmé sur ce point le jugement de Savigny. Dans son *Manuel de l'histoire du droit romain* (Bonn., 1834, P. 1, p. 323), il s'exprime ainsi : « La base sur laquelle les impôts étaient assis au temps des empereurs était une liste des personnes et des propriétés foncières. *Cette liste était renouvelée de temps en temps, d'après des ordonnances d'Auguste.* » Dans son édition des *Agrimensores* de

[1] « Dès le commencement de l'empire, dit-il (p. 330), on fit des efforts pour introduire un mode uniforme d'imposition dans les provinces. On chercha, en effet, à rendre général l'impôt foncier, et à supprimer les impôts variables. Les documents que nous possédons sur les grands cadastres faits sous Auguste, et qui ne pouvaient servir qu'à l'établissement de l'impôt foncier, nous indiquent cette tendance. » Et, en note, il ajoute : « Tel est lo recensement des Gaules en l'année 727. (Cf. *Livii Epit.*, lib. CXXXIV, Dion Cassius, LIII, 22.) Nous trouvons en l'année 767 le renouvellement de cette mesure (Tacite, *Annal.*, I. 31). Tel est aussi le recensement de la Palestine au temps de la naissance du Christ (Luc., c. II). Enfin Isidore (*Orig.*, v, 36) dit d'une manière tout à fait générale : « Era singulorum annorum constituta est a Cæsare Augusto, quando primum censum exegit, ac romanum orbem descripsit. » Une première édition de ce travail avait été publiée dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* (1822-1823), et le Dr Strauss aurait pu le connaître, car il est déjà cité dans le dictionnaire (*Realwörterbuch*) de Winer, au mot *Abgaben*.

Goes (p. 142-147), il appuie cette thèse sur un fragment d'un commentaire de Balbus, et il considère le passage de saint Luc (II, 1, 2) comme relatif à ces dénombrements[1].

Les hommes les plus doctes qui aient écrit sur ce sujet ont laissé échapper un témoignage important de l'antiquité, au sujet des ἀπογραφαῖς du temps d'Auguste : il est dans Suidas s. v. ἀπογραφή[2]. Quand on ne pourrait établir l'exactitude de tous les détails renfermés dans ce document, il faudrait convenir au moins qu'il confirme, d'une manière péremptoire, ce que nous savons d'ailleurs sur le recensement ordonné par Auguste.

Nous pourrions encore citer deux savants dont le jugement

[1] Voyez enfin ce que mon ancien maître, Manso, un de nos meilleurs historiens, dit dans son Histoire du royaume des Ostrogoths (p. 384) : « Les nouvelles recherches de M. de Savigny, qui montrent autant de science que de pénétration, *ne permettent plus de douter qu'un impôt foncier n'ait été établi dans la vaste étendue de l'empire romain sous les empereurs et même auparavant.* Les passages qui y sont cités, sont complétement décisifs; et je puis moi-même en ajouter un qui n'est pas sans importance : « Augusti si quidem temporibus, écrit Cassio- « dore (III, 52), orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut « possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum suscepe- « rat quantitate solvendâ.» Notre savant auteur ajoute ici la note suivante : « Ce passage de Cassiodore sert au moins à confirmer l'assertion de l'évangéliste Luc (II, 1). » — En effet, ce passage de Cassiodore contient précisément la même chose que celui de notre Évangile. On a rejeté avec dédain l'assertion de saint Luc, sous prétexte qu'il est ignorant; mais qu'au moins on s'en rapporte à l'historien qui, appelé cinq fois à la préfecture prétoriale, et initié à toute la science de la politique, a mérité comme historien et comme érudit le témoignage suivant de Manso (p. 86) : « Cassiodore réunissait, pour ainsi dire, en lui toute la science divine et humaine qui existait alors, *et on peut, sans hésiter, le mettre au nombre des Romains les plus érudits.* »

[2] Ὁ δὲ Καῖσαρ Αὔγουστος ὁ μοναρχήσας εἴκοσιν ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἐπιλεξάμενος, ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέπεμψε, δι' ὧν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν, αὐτάρκη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεσθαι. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο, τῶν πρὸ αὐτοῦ τοῖς κεκτημένοις τι μὴ ἀφαιρουμένων, ὡς εἶναι τοῖς εὐπόροις δημόσιον ἔγκλημα τὸν πλοῦτον.

s'accorde ici avec le nôtre, et qu'on n'accusera pas d'être égarés par l'amour du dogme. Nous voulons parler de Winer et de Jost[1].

§ III. L'ABILÈNE DE LYSANIAS.

Le second passage où Strauss croit avoir mis à nu la maladresse de l'évangéliste, concerne Lysanias, tétrarque d'Abilène (Luc, III, 1). Or, il suffit de jeter les yeux sur ce passage, pour se convaincre qu'il peut servir au contraire à prouver l'exactitude historique de l'évangéliste; et c'est là l'usage qu'on en a toujours fait.

L'Abilène est un petit district sans importance, près du Liban, et ses destinées nous sont très-peu connues. Un historien qui nous donne la date d'un souverain de ce pays devait, ce semble, être bien instruit de l'histoire de ce temps; dans le cas contraire, il n'eût pas fait sans doute mention de cette date.

Strauss prétend que Luc a commis une erreur, en plaçant ce pays, lors de la venue du Christ, sous un prince particu-

[1] Le premier s'exprime ainsi, dans l'article déjà cité sur les *impositions* : « C'est en vue de ce but (l'introduction d'un impôt foncier et personnel) que déjà, sous Auguste, on fit un recensement et on dressa un cadastre. » — Jost, dans un traité « sur la situation financière des Juifs sous les Romains » annexé à la première partie de son *Histoire des Juifs*, a montré que ses compatriotes ne payaient point alors, à proprement parler, le tribut aux Romains. Cela ne l'empêche pas cependant d'admettre un cadastre romain, sous le règne d'Hérode. A la page 91 de sa première partie, il dit, en parlant du recensement de Quirinius : « A l'époque où Auguste avait ordonné un dénombrement pour *toute la terre*, il avait déjà fait dresser en Syrie, *et vraisemblablement dans quelques parties de la Judée*, sous le roi Hérode, un état des revenus, de l'ensemble de la fortune et du nombre des habitants. Cela se fit avec si peu de bruit, peut-être grâce à la prévoyance d'Hérode, que cela ne fit aucune sensation. » * — * Sur toutes les questions relatives à ces recensements, on trouvera de plus amples détails dans le livre déjà cité de M. Wallon, p. 296-339.

lier, nommé Lysanias ; suivant lui, l'évangéliste a voulu parler d'un Lysanias qu'Antoine et Cléopâtre avaient fait mourir longtemps auparavant.

Les savants sont venus au secours de Luc, en supposant qu'il s'agit ici d'un second Lysanias, auquel l'empereur Auguste avait restitué une partie des possessions de son prédécesseur. La haine d'Auguste contre Antoine et Cléopâtre rend en effet très-vraisemblable de sa part la réparation du forfait commis par eux contre le premier Lysanias. Mais, suivant Strauss, ce second Lysanias est une fiction inadmissible ; Josèphe n'en parle nulle part ; cependant il nomme deux fois τὴν Λυσανίου βασιλείαν, et le prince auquel il fait allusion est le Lysanias assassiné par Antoine.

Toutefois, il est parfaitement croyable qu'un second prince de la même famille a porté ce nom. La famille d'Hérode prouve que souvent plusieurs rejetons portaient le même nom. Qu'on se rappelle en outre les Abgare d'Édesse, les Aretas d'Arabie, les Phraates chez les Parthes ! Dion Cassius parle d'un Jamblichus, roi d'Arabie, dont le fils s'appelait Jamblichus, et d'un Tarcondimatus de Cilicie, dont le fils portait le même nom (LIV, 9).

La difficulté se réduit à ceci : Josèphe n'aurait pas dit deux fois ἡ τοῦ Λυσανίου βασιλεία, sans dire qu'un autre Lysanias avait aussi possédé ce royaume !... L'argumentation repose donc sur la pointe d'une aiguille. On ne peut être aucunement étonné de voir Josèphe, même en parlant des temps d'Agrippa I et II, se servir du nom resté en usage. Ce serait attendre de cet historien une précision scolastique que d'exiger une note spéciale destinée à nous apprendre qu'un second Lysanias avait possédé quelque temps le pays avant Agrippa Ier. Les anciens historiens n'écrivaient pas l'histoire d'après les usages de nos écoles et pour nos écoles. La négligence de Josèphe, dans les désignations géographiques, a été constatée par Schneckenburger. Si les Anciens avaient eu comme nous

l'habitude de distinguer par des chiffres les souverains du même nom, Josèphe aurait dû ne pas oublier un I après son Lysanias, et saint Luc aurait dû ne pas oublier un II après le sien ; mais ces détails, que l'on indique soigneusement aujourd'hui pour la commodité des lecteurs, manquaient chez les Anciens, aussi bien que la ponctuation et beaucoup d'autres choses. Le Nouveau Testament, en parlant d'Hérode, laisse à la sagacité du lecteur à distinguer le premier du second. Josèphe fait la même chose à propos d'Agrippa. Nous pourrions montrer un exemple complétement analogue dans Tacite[1].

Toutes les objections contre l'autorité de saint Luc s'évanouissent ainsi, quand on les regarde avec un œil calme et attentif.

§ IV. DES SOURCES DE L'ÉVANGILE SELON SAINT LUC.

Schleiermacher, dans son *Essai sur les ouvrages de Luc*, s'efforce de montrer que notre troisième évangile n'est qu'une suite de petits écrits cousus les uns à la suite des autres. Mais il n'a tenu aucun compte des idiotismes de Luc.

En mettant à profit les recherches de Gersdorf, et en les poussant un peu plus loin, on peut démontrer qu'il règne

[1] « *Per idem tempus*, dit-il (*Annal.*, VI, 42, an du Christ 36), *Clitarum natio, Cappadoci Archelao subjecta...* » Qui ne prendrait cet Archelaüs pour le roi de Cappadoce, dont l'historien a fait mention en l'année 17 (*Annal.*, II, 42), et dont Suétone parle aussi (Tib., c. VIII) ? Mais ce prince était mort depuis longtemps, et *la Cappadoce était devenue province romaine* (voy. *Annal.*, II, 56). Que faire donc dans ce cas ? La même conjecture que nous avons faite à propos de Lysanias. Voy. Lipsius, *ad Annal.*, VI, 42 *. — * Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 196–201. M. Wallon soutient avec force que, d'après Josèphe lui-même, il y eut deux Lysanias, et il conclut ainsi : « Josèphe serait inexplicable, s'il n'y avait, entre le temps où Lysanias fut mis à mort et le temps où l'Abilène fut donnée à Agrippa, un autre Lysanias, dont Abila fut principalement la tétrarchie. Il l'a indiqué vaguement et sans en dire le temps. Ce temps est donné par saint Luc. » (*La croyance due à l'Évangile*, p. 393-404.)

dans tout l'Évangile et dans les Actes, surtout sous le rapport *lexique*, un style uniforme, et que par conséquent leur auteur ne peut être regardé comme un simple compilateur. Schleiermacher a donc été trop loin sur ce point.

Mais il a démontré jusqu'à l'évidence que l'on retrouve dans l'Évangile des traces d'écrits particuliers (ἀπομνημονεύματα, ou διηγήσεις). Tous les critiques plus récents ont admis unanimement qu'à partir du chapitre IX, 51, jusqu'au chap. XVIII, 14, l'évangile de Luc a pour base des mémoires écrits par un compagnon de voyage de Notre Seigneur; les avis ne varient que sur l'étendue de ces mémoires, et sur la question de savoir s'ils formaient un, ou plusieurs ouvrages. Dans les Actes des Apôtres, l'usage des sources écrites est encore plus évident. Si Luc n'avait fait usage d'aucun monument écrit, comment expliquer le caractère frappant du style, qui devient hébreu tout de suite après le *Proœmium*, et redevient plus pur de temps à autre? Ces différences de style ressortent dans les Actes des Apôtres de la manière la plus tranchée. Nous ne courons donc pas risque de nous tromper, en supposant que l'évangéliste s'est appuyé en partie sur la tradition orale, en partie sur des écrits primitifs, comme Tite-Live se sert tour à tour des monuments publics et des anciens annalistes. Il y a toutefois cette différence que Luc était à portée d'emprunter ses documents aux témoins oculaires et auriculaires. Tite-Live nous offre aussi des points de comparaison avec Luc, en ce qui regarde l'influence exercée sur son style par la langue dans laquelle étaient écrites les relations qu'il emploie. De même enfin qu'on a remarqué chez Tite-Live une forte couleur d'archaïsme[1], on peut remarquer chez Luc

[1] Lipsius, *Quæst. ep.*, 4, 10; Berger, *De naturali pulchritudine orationis*, p. 424; Lachmann, *De fontibus Livii*, p. 117. Il dit lui-même (XLIII, 13) : « Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus. »

un phénomène semblable, mais incomparablement plus saillant ; et cela s'explique, soit par son commerce habituel avec les Juifs hellénistes, soit par une étude assidue des Septante, qui l'avait complétement familiarisé avec leur style.

Souvent on regarde comme impossible que les paroles et les actions du Sauveur aient été sur-le-champ consignées par écrit, et que des gens grossiers, comme les sectateurs de Jésus, aient composé des mémoires. Mais l'art d'écrire (le Talmud nous l'atteste) faisait alors partie de l'enseignement donné à la jeunesse ; pourquoi donc veut-on que les Apôtres n'aient pas appris cet art de bonne heure ? D'ailleurs Jésus n'avait-il pas des membres du Sanhédrin parmi ses disciples ? N'y eut-il pas des prêtres parmi les premiers convertis, après l'Ascension (Act., VI, 7) ? Faut-il supposer qu'aucune de ces personnes, qui certainement connaissaient l'art d'écrire, n'ait eu l'idée d'enregistrer les paroles du Sauveur et les événements de sa vie[1] ? Le Prooemium de l'évangile de Luc donne la preuve du contraire*.

CHAPITRE V.

DES PRINCIPALES OBJECTIONS CONTRE L'AUTORITÉ HISTORIQUE DE L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN**.

Les objections les plus spécieuses contre l'autorité historique de notre quatrième évangile, se tirent des différences qui

[1] Schleiermacher remarque que le caractère du récit indique souvent les sources dont il émane. Par exemple, l'histoire des disciples d'Emmaüs doit venir de ces disciples eux-mêmes.

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 230, u. ff.

** Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 296, u. ff.

le mettent, dit-on, en désaccord avec les évangiles synoptiques. Voyons si ces différences sont réellement inconciliables, et si elles prouvent l'inexactitude de nos évangiles.

I. — Dans les premiers évangiles, la sphère d'activité du Sauveur ne paraît pas s'étendre au delà des frontières de la Galilée, jusqu'au dernier voyage à Jérusalem; Jean, au contraire, nous montre Jésus à Jérusalem aux quatre grandes fêtes; il nous le peint aussi parcourant assez longtemps la Judée et le pays de Samarie.

Mais Strauss lui-même a signalé un passage des premiers évangiles (Matth. xxiii, 37; Luc. xiii, 34), où sont évidemment présupposés plusieurs séjours dans la capitale de la Judée. Seulement, comme il a coutume de mettre à charge ce qui est à décharge, il appelle ce passage « un détail isolé, *très-dangereux pour les synoptiques!* » Qu'il soit très-dangereux, nous en convenons; mais c'est pour l'hypothèse de Strauss, d'après lequel les synoptiques n'ont aucune connaissance de plusieurs séjours à Jérusalem. Ce que disent les premiers évangiles sur la réception faite à Jésus dans cette capitale ne suppose-t-il pas aussi des séjours antérieurs (Voy. Matth. xxi, 8)? Joseph d'Arimathie, membre du Sanhédrin et disciple du Christ, est une autre preuve que Jésus avait enseigné à Jérusalem. La recommandation de Jésus mentionnée en saint Matthieu (xxvi, 18) à l'occasion de la Cène, et son habitude de réunir souvent ses disciples à Gethsemani, indiquent pareillement des adhérents dans cette capitale. Saint Luc (x, 38-42) enfin raconte une scène qui se passa à Béthanie, dans le voisinage de Jérusalem.

On nous demande pourquoi les premiers évangiles ne racontent pas les voyages de Jésus à Jérusalem, et les événements qui s'y sont passés. Il est presque toujours excessivement difficile de dire pourquoi un historien, particulièrement un auteur de *Mémoires*, parle d'une chose, et passe telle autre chose sous silence. Nous ne sentirions donc nul embar-

ras, quand nous serions impuissants à résoudre la question posée. Cependant, nous pouvons faire les observations suivantes : 1° Selon toute vraisemblance, le récit de Luc mentionne plus d'un voyage à l'occasion de la Pâque ; et la nouvelle critique le reconnaît elle-même[1]. — 2° On ne peut admettre, par les raisons indiquées précédemment, que les trois premiers évangélistes n'aient eu aucune connaissance des autres voyages à l'occasion des fêtes ; et saint Luc (x, 38) nous fournit une preuve que des faits racontés sans désignation précise de lieu se sont passés dans la capitale, ou dans ses environs. Parmi les scènes ainsi racontées sans désignation de lieu, il peut donc s'en trouver beaucoup qui appartiennent aux voyages de Jérusalem. — 3° Les évangiles synoptiques résument l'enseignement qui fut donné d'abord à Jérusalem par les disciples galiléens, devant des hommes instruits des événements qui s'étaient passés à Jérusalem. Il n'est donc pas surprenant qu'on s'y soit principalement attaché à raconter les miracles faits en Galilée.

II. — La durée de la vie publique du Christ est, comme le théâtre de cette vie, déterminée par le nombre des fêtes de Pâque mentionnées dans l'Évangile de Jean. Strauss s'étant borné à jeter le plus d'incertitude possible sur la question, sans se prononcer nettement, nous croyons inutile de nous arrêter sur ce point. — Pour ce qui regarde la Cène et le jour du Crucifiement, nous renvoyons à notre *Commentaire sur Jean*[2].

[1] Tout ce qui est compris entre le verset 51 du IX[e] chapitre de Luc et le verset 28 du chapitre XIX, se serait-il donc passé dans le dernier voyage du Christ vers la capitale? D'après Jean, ce n'est pas de la Galilée que Jésus partit la dernière fois pour Jérusalem. — De plus, nous retrouvons le Sauveur en Galilée, au chap. XIII (31) de Luc ; et le chap. XVII (11) renferme de nouveau la mention d'un voyage à Jérusalem, en faisant passer Jésus par la Samarie, comme dans le voyage dont il est question au chap. IX (52).

[2] *Commentar zum Evangelium Johannis* (siebente auflage, 1857. Einleit. s. 38-52).

III. — Dans l'histoire de la Passion, Strauss nous objecte le contraste que présentent le ravissement du Sauveur peint par Jean (xvII, 11, 12), et ce même Sauveur luttant, d'après nos premiers évangiles, au jardin de Gethsémani. Jusqu'ici on avait toujours considéré les deux termes de la différence comme séparés l'un de l'autre chronologiquement; mais Strauss les rapproche, pour les mettre en contradiction. Il suppose en outre que le quatrième évangéliste a été guidé par le désir de glorifier Jésus. Mais cet évangéliste peint (xII, 27) le Sauveur dans un état qui rappelle la scène de Gethsémani. Aucun de nos évangiles n'a déguisé les faits, pour exalter le Christ. Au lieu de vanter son calme intrépide aux approches de la mort, ils n'ont pas omis de peindre son abattement. Pour atténuer l'impression de ce tableau, les apocryphes ont supposé que les angoisses du Sauveur étaient une ruse destinée à tromper le diable! Nos évangiles n'ont rien atténué; et c'est une preuve décisive de leur parfaite exactitude.

IV. — Selon saint Marc (xv, 25[1]), Jésus fut crucifié à la troisième heure (vers neuf heures du matin). Selon saint Jean (xIx, 14), au contraire, Pilate siégeait encore à son tribunal vers la sixième heure.

La critique la plus ancienne a cherché les moyens d'aplanir cette difficulté ; et, parmi les solutions qu'elle a données, il en est une qui doit satisfaire tout esprit impartial. Nous voulons parler de l'hypothèse présentée d'abord par le Clerc et développée ensuite par Towuson[2]. Suivant cette hypothèse, Jean se serait servi du calcul romain, qui, comme le nôtre, comptait les heures depuis minuit, tandis que le calcul juif, ou babylonien, prenait pour point de départ le commencement du jour. Townson et Rettig[3] ont démontré que les

[1] Voyez l'Évangile de Nicodème, dans Thilo, p. 806.
[2] *Abhandlung über die vier Evang.*, Th. II, s. 288.
[3] *Stud. und kritik.*, 1830.

deux autres passages de l'Évangile où l'on trouve l'indication de l'heure (I, 40; IV, 6), s'expliquent d'une manière satisfaisante, suivant cette hypothèse; et c'est une raison de présumer qu'on doit l'appliquer aussi au passage qui nous occupe.

Les classiques du temps des empereurs prouvent, il est vrai, que les Romains se servaient alors du calcul babylonien (Horace, *Sat.* I, VI, 119; Martial, I, *Ep.* VIII; Pline, *Hist. nat.*, II, 79). Mais Hug a démontré[1], avec sa vaste érudition, que l'autre calcul était également en usage à cette époque, et que les applications en étaient aussi fréquentes. Ce dernier calcul était principalement usité dans le langage judiciaire; et les *Pandectes* du jurisconsulte Paulus nous apprennent que, sous Alexandre Sévère, il était encore généralement employé. Ce calcul paraît s'être introduit en même temps que le droit romain chez les Allemands, qui, dans l'origine, comptaient les heures comme les Juifs, à partir du point du jour. Il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner qu'il eût été pareillement connu des Juifs. En effet, Josèphe se sert tantôt du calcul romain, tantôt du calcul babylonien (Cf. *De Vita*, c. LIV, avec *De Bell. Jud.*, VI, IX, 3). Jean devait supposer que, dans l'Asie Mineure, ses lecteurs connaissaient le calcul romain; et le *Martyre de Polycarpe*, écrit en Asie Mineure, nous en offre un exemple (c. XXI).

Si Pilate s'est assis sur son tribunal vers (ὡσεί) la sixième heure, le crucifiement étant placé environ trois heures plus tard, à la neuvième heure, la difficulté n'est-elle pas résolue? On devait *habituellement* mettre à peu près une demi-heure pour mener les condamnés au lieu des exécutions, qui était devant les portes de la ville; mais l'épuisement de Jésus a dû rendre cette marche plus longue. En outre, il y avait eu bien des choses à faire avant cela. Il avait fallu

[1] *Freiburger Zeitschrift*, h. V., s. 90 f.

que les malfaiteurs qui devaient être crucifiés avec Jésus entendissent prononcer leur sentence; qu'on leur infligeât la flagellation attachée au supplice de la croix; que l'on préparât les tablettes sur lesquelles devait être écrit le motif de la sentence. Quand on fut arrivé au lieu de l'exécution, il fallut le temps de planter les croix, etc.

Les lois juridiques des Romains viennent confirmer ici l'exactitude de Jean. La haine contre Jésus avait rassemblé de très-grand matin les princes du peuple devant le palais de Pilate; mais ce n'est qu'à six heures que celui-ci prononce la sentence. Au temps de la Pâque, après l'équinoxe du printemps, c'était l'heure du lever du soleil. Or, avant le lever du soleil, aucune sentence n'était considérée comme valide par la loi romaine[1].

V. — L'histoire de la résurrection est un des points où l'on a signalé le plus de différences entre les premiers évangiles et celui de saint Jean[2]. Personne ne pense à nier l'existence de ces différences; mais pour soutenir qu'elles sont insolubles, il faut supposer arbitrairement que chaque évangéliste a voulu faire un récit complet.

VI. — Le caractère particulier des discours du Sauveur rapportés par saint Jean fournit au Dr Strauss un argument plus spécieux.

La vérité est que ces discours n'ont pas tout à fait la même couleur, ni la même forme que les discours rapportés par les premiers évangiles. Mais c'est le cas d'appliquer une com-

[1] Macrob., *Saturn.*, I, 3 : « Magistratus post mediam noctem auspicantur, et *post exortum solem agunt.* » — Gellius. *Noct. Att.*, XIV, 7 : « Senatusconsulta *ante exortum solem*, aut post solis occasum, *facta, rata non esse.* »

[2] On peut voir là-dessus l'excellent ouvrage de G. West, traduit par l'abbé Guénée, et reproduit par M. Migne dans ses *Démonstrations évangéliques*. Strauss ne l'a pas même cité!

paraison de Bengel* : « Si deux peintres représentent une ville, l'un du côté du levant, l'autre de celui du couchant, leurs tableaux seront à coup sûr très-dissemblables, quelque fidèles qu'ils puissent être. »

Toute nature puissante a des aspects d'autant plus variés qu'elle est plus riche. Que de choses réunies dans un Leibnitz, ce sommaire des quatre facultés ! Que d'éléments divers tirés de son génie par différents individus ! On a souvent comparé Socrate au divin Maître; eh bien, Socrate n'avait-il qu'une seule manière d'enseigner? Ses discours ne firent-ils pas les impressions les plus diverses? L'antiquité eut dix écoles qui lui devaient leur origine : l'école académique, l'école cynique, l'école mégarique, l'école épicurienne, l'école péripatéticienne, l'école cyrénaïque, l'école stoïcienne, les écoles d'Élis et d'Érétrie.

Les discours du Christ, quoique recueillis en très-petit nombre, ont suffi pour produire une série innombrable d'idées, qui sont devenues les forces motrices du monde moral. Comment donc s'étonner qu'un type aussi riche se soit réfléchi diversement dans plusieurs miroirs?... Leibnitz n'a pas trouvé encore un biographe capable de saisir et de rendre complétement la variété merveilleuse de ses aptitudes, de ses intuitions et de ses travaux[1]. C'est qu'il y a des hommes dans lesquels, comme

* *Harmonie*, p. 615. — J'emprunte cette citation au *Commentaire* du Dr Tholuck *sur l'Évangile de S. Jean*, p. 56.

[1] Au point de vue philosophique, Wolf a passé longtemps pour le plus habile interprète de Leibnitz, et il l'est en effet, en ce qui touche le corps de sa philosophie : il est reconnu pourtant qu'il en a bien peu compris le sens intime. Le principe de la raison suffisante, la doctrine des monades, l'harmonie préétablie, etc., se transforment étrangement entre ses mains. Ses écrits (en particulier les *Pensées raisonnables sur Dieu, sur le monde et l'âme de l'homme*) montrent à quel point un disciple peut être familiarisé en général avec le système de son maître, tout en restant étranger à certains côtés de ce système. Aucun autre disciple de Leibnitz n'a saisi le côté spéculatif et poétique du système leibnizien.

dit Shakspeare, chaque pouce est un homme! Leur image ne peut être esquissée que par fragments, et chaque ligne de leur physionomie demande un homme pour la décrire.

Nous avons deux portraits de Socrate, l'un dans Xénophon, l'autre dans Platon, comme nous avons deux portraits du Christ, l'un dans les évangiles synoptiques, l'autre dans l'Évangile de saint Jean. Les différences analogues que présentent ces portraits ne prouvent rien contre leur fidélité. Elles prouvent encore moins qu'ils ne sont pas authentiques. Les historiens de la philosophie s'accordent maintenant à penser que Platon nous donne, aussi bien que Xénophon, une idée vraie de l'enseignement socratique[1].

On a vu dans l'Église certaines faces de la vérité chrétienne développées d'une manière plus ou moins exclusive, selon la force de conception des individus, et d'autres faces de la même vérité laissées plus ou moins dans l'ombre. Quelle différence entre les tendances de l'Église d'Orient et celles de l'Église d'Occident! Suivant plusieurs de nos contemporains, c'est surtout dans le quatrième évangile que le Fils de Dieu se révèle; et cependant cet évangile est à peine connu dans l'Église grec-

[1] Il existe un travail très-solide de Brandis, intitulé : *Die Grundlinien der lehre des Socrates* (Reinisch. Museum, h. 1, s. 122.). L'auteur y prouve en détail, par les écrits d'Aristote, qu'un grand nombre des éléments spéculatifs de la philosophie de Platon doivent être attribués à Socrate, et il indique ces éléments. Dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin* (1834-35), on peut voir aussi un travail de Schleiermacher sur *la valeur de Socrate considéré comme philosophe*. Ces recherches et celles de Ritter ont prouvé que Xénophon indique plusieurs éléments spéculatifs de l'enseignement socratiquo, mais sous une forme populaire et pratique. Hégel, bien que défavorable à Socrate, déclare qu'au moins en ce qui concerne la forme, Platon nous a laissé le portrait le plus fidèle de son maitro (Voyez les œuvres de Hégel, *Geschich. der Philosoph.*, XIV, s. 124.). Un écrivain dont la tendance est complétement pratique peut donc rester, comme Xénophon, étranger au côté idéal de son maitre, au point de ne pouvoir transmettre qu'un petit nombre d'éléments spéculatifs, et seulement après les avoir traduits dans la langue pratique.

que actuelle; la foi n'y trouve son aliment que dans les trois premiers évangiles! Si, dans des églises chrétiennes tout entières, certains côtés de l'Évangile occupent moins l'attention, qui se concentre sur d'autres, pourquoi ne serait-il pas arrivé quelque chose d'analogue parmi les disciples, relativement aux discours du Seigneur? Jean était une de ces âmes qui se fondent, par un abandon intime, avec la personnalité de leurs directeurs spirituels, une âme comme celle de Marie, par opposition à celle de Marthe; on n'a donc pas le droit de s'étonner que notre apôtre ait recueilli et compris bien des choses qui avaient échappé aux autres. La préférence que lui accordait son maître, et la recommandation que lui adressa le Sauveur mourant de soigner sa mère, justifient ce que nous venons de dire.

VII.— Il s'en faut bien d'ailleurs qu'il existe entre les deux relations une différence totale. De Wette lui-même avoue qu'il y a entre elles des rapports de forme et de fond; et Strauss n'en disconvient pas complétement.

On attribue exclusivement à saint Jean les idées chrétiennes sur les rapports mystiques du Fils avec le Père, et du Sauveur avec les croyants; puis la grande importance attachée à la charité. Mais nous trouvons dans saint Matthieu (XI, 27) une sentence toute pareille à ces formules mystiques qu'on prétend être particulières au quatrième évangile. L'unité du Fils et du Père, qu'on veut faire passer pour une idée alexandrine, y est évidemment enseignée. L'union mystique du Fils et des croyants n'est pas présentée d'une manière moins explicite dans un autre passage du même évangéliste (XVIII, 20; XXVIII, 20). Quant à la charité, nous en trouvons chez saint Paul (I Cor., XIII) un éloge qui présuppose dans l'enseignement du Christ des paroles semblables à celles que Jean nous rapporte. Les épîtres de saint Paul nous garantissent, d'une manière décisive, l'authenticité des doctrines mystiques du quatrième évangile. Nous savons, par l'épître aux Galates,

que Jacques, Pierre et Jean serrèrent la main de Paul en signe d'union, et confirmèrent sa doctrine (Gal., II, 9). Ce qu'il dit de la divinité de Jésus-Christ, de la vie du Christ en nous, et de l'implantation dans le Christ, etc., est donc aussi une preuve que ces idées étaient connues des autres apôtres.

S'il y a, dans les discours rapportés par Jean, quelque chose qui rappelle Alexandrie et Philon, ce sont bien certainement les antithèses de σάρξ et de πνεῦμα, de φῶς et de σκότος, de ζωή et de θάνατος, d'ἄνω et de κάτω ; puis les expressions mystiques ἄρτος τῆς ζωῆς, ὕδωρ ζῶν, etc. Or Strauss lui-même pense que ces termes avaient fait partie des discours du Christ ; d'après lui, l'auteur du quatrième évangile les aurait arrangés dans un esprit alexandrin, ou grec ; mais des groupes de mots tels que ἄνω et κάτω, ἄρτος ζωῆς, ὕδωρ ζωῆς, qui n'ont aucun analogue dans les premiers évangiles, ont occupé une place importante dans les discours de Jésus.

Il ne faut pas oublier que Jean écrivit après les trois premiers évangélistes, et qu'il dut par suite s'attacher à les compléter. Lorsqu'il s'agit des faits de la vie du Christ, il passe sous silence la plus grande partie des choses qu'on trouve chez les autres ; quand son récit concorde avec le leur, il semble que ce soit parce qu'il a quelque chose de particulier à raconter, ou des discours à rattacher. Une telle conduite doit faire présumer que son but a été de compléter l'histoire évangélique. S'il en est ainsi pour les faits, pourquoi n'en serait-il pas de même pour les discours[1]?

[1] Un document primitif nous apprend que l'évangéliste, à la prière de ses amis, écrivit un εὐαγγέλιον πνευματικόν, en opposition aux εὐαγγέλια σωματικά, etc. ; le fragment découvert par Muratori nous fournit un témoignage du deuxième siècle en faveur de ce document. Ces témoignages concordent avec les résultats de l'examen intrinsèque du quatrième évangile. (Voyez Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14. — Voyez aussi un fragment de Théodore de Mopsueste, dans Corderius : *Catena in Ev. Joannis*.)

L'intention d'écrire pour une certaine classe de lecteurs peut aussi avoir influé beaucoup sur le choix des matières. C'est ce qui avait eu lieu pour les évangiles synoptiques : le choix des matières dont ils se composent fut, ce semble, déterminé par la nature intellectuelle du plus grand nombre des apôtres et de leurs premiers auditeurs, mais surtout par la facilité avec laquelle on retenait les discours du genre de ceux que présentent les premiers évangélistes.

VIII. Suivant Strauss, la ressemblance des épîtres de saint Jean avec les discours attribués à Jésus dans le quatrième évangile, prouverait que c'est le disciple qui parle dans ces discours, et non le Maître. Non content de prêter à Jésus des discours métaphysiques, l'évangéliste ne va-t-il pas jusqu'à en placer dans la bouche de Jean-Baptiste, chez lequel il n'y a pas l'ombre de mysticisme (Jean, I, 15-18 ; III, 27-36) !

Nous répondons qu'à une seule exception près (I, 15), tous les éléments des discours de Jean-Baptiste se retrouvent dans les autres évangélistes, ou peuvent avoir leur explication dans le caractère de l'Ancien Testament. — Quant à la ressemblance du style de saint Jean avec les discours du Sauveur, les apologistes, entre autres Origène, l'expliquent par l'union profonde du disciple avec son maître.

Strauss objecte que les phénomènes de ce genre se manifestent seulement dans des esprits destitués d'énergie, et que le quatrième évangéliste ne se présente nullement à nous avec ce caractère. Mais il arrive souvent que des esprits distingués reçoivent, dans leurs idées comme dans leur style, une influence supérieure. On retrouve toutes les habitudes intellectuelles du grand Paul, non-seulement dans son disciple Clément de Rome, mais dans Polycarpe et dans Ignace, disciples de Jean. Ce ne sont point seulement des citations qui nous rappellent saint Paul dans Clément de Rome, c'est la couleur et souvent même la structure des phrases. La première épître de Pierre contient assez de mots qui rappellent

la terminologie de Paul, pour que de Wette ait vu en cela une raison de douter de son authenticité.

L'histoire de la littérature profane nous offre un grand nombre de faits analogues. Schleiermacher avait tellement subi l'influence de Platon, que cette influence apparaît dans la structure de ses phrases et dans sa manière d'employer les particules; il était dominé par elle jusque dans les chaires des temples. Schleiermacher est pourtant un esprit original; et il n'a pas vécu avec son modèle; il n'a communiqué avec lui que par l'intermédiaire de la lettre écrite. Sous l'empire de circonstances analogues, surtout lorsque le sujet est le même, le style du disciple peut, sous tous les rapports, être une copie des discours du maître. Ainsi l'opinion n'est pas encore fixée sur le point de savoir laquelle des Éthiques doit être attribuée à Aristote, et lesquelles ont été écrites par ses disciples[1]. La dépendance des disciples vis-à-vis de leur maître s'étend quelquefois jusqu'à des fautes d'écriture et de style, et cela chez des hommes d'un esprit distingué. Ainsi la plupart des disciples de Hégel écrivent un certain mot comme leur maître, et plusieurs adoptent ses solécismes favoris.

On émet donc une proposition facile à justifier, quand on avance que les discours de Jésus rapportés par Jean nous offrent la reproduction du langage du Maître jusque dans les moindres nuances. Toutefois, nous ne possédons pas les discours du divin Maître dans leur idiome original, mais dans une traduction. La construction des phrases appartient donc

[1] Schleiermacher, en s'occupant de cette question dans un traité inachevé (*Reden und abhandlungen*. 1835), avoue qu'il ne peut prendre pour critérium la différence du style, parce qu'il ne peut se vanter « d'avoir une connaissance assez fine du style d'Aristote » pour distinguer sûrement les disciples du maître. Pansch (*De Ethicis Nicomachicis*) vient d'attribuer au fils d'Aristote l'Éthique à Nicomaque.



au disciple; or c'est un élément essentiel dans la couleur du style[1].

IX. — Strauss prétend que les discours de Jésus rapportés dans notre quatrième évangile n'étaient pas susceptibles d'être retenus.

Mais l'apôtre avait pu de bonne heure les rédiger par écrit, soit pour lui-même, soit pour les autres. Ce que nous savons sur l'emploi de l'écriture chez les Juifs à cette époque ne permet pas de le nier. Parmi les cordonniers et les tanneurs que Socrate tentait d'initier à la philosophie, on croirait sans doute qu'aucun n'avait l'envie et la capacité d'écrire les leçons de ce grand homme; c'est pourtant ce que faisait le corroyeur Simon.

X. — Le Seigneur promit à ses disciples (Jean, XIV, 26) de leur envoyer l'Esprit divin, qui leur rappellerait tous ses enseignements. Cette promesse d'un secours *surnaturel* complète pour nous la certitude des relations évangéliques; mais nous avons des raisons *naturelles* suffisantes pour croire fermement à l'exactitude de ces relations.

Qu'on y songe bien : la vie entière des apôtres, depuis la mort du Sauveur, fut employée à méditer ce qu'ils avaient vu et entendu, à le repasser dans leur esprit et dans leur cœur, à le redire sans cesse de ville en ville, de contrée en contrée, pour l'imprimer partout dans les âmes en caractères indélébiles. Leurs souvenirs et leurs récits durent évidemment acquérir ainsi une consistance inaltérable[2].

[1] Un des caractères particuliers de l'exposition, dans les épîtres de S. Jean, c'est un mouvement circulaire des pensées qui amène des répétitions. Ce caractère se trouve aussi dans les discours de l'Évangile, quoiqu'à un moindre degré. C'est le propre des âmes faites pour recevoir une influence supérieure de fixer toute leur énergie sur un petit nombre d'idées, et de s'épanouir dans la contemplation de leur synthèse sans les démembrer par l'analyse.

[2] « Je t'ai vu *dans ma jeunesse*, en Asie Mineure, près de Polycarpe, écrivait S. Irénée à Florin; et *je me souviens mieux de ce que j'ai vu*

Strauss objecte enfin que les discours contenus dans le quatrième évangile n'eussent pas été à la portée des auditeurs de Jésus. — Tous les auditeurs, sans doute, ne purent pas les comprendre de prime abord et complétement; mais, lors même que ces discours pleins de mystère ne sont pas nettement compris, ils peuvent émouvoir profondément les cœurs les plus simples, et s'y imprimer pour toujours. C'est ce qu'a prouvé l'expérience de dix-huit siècles*.

dans ce temps que de ce qui s'est passé depuis peu; CE QUE NOUS AVONS APPRIS DANS LA JEUNESSE CROIT AVEC NOTRE AME ET S'UNIT ÉTROITEMENT A ELLE; à tel point quo je pourrais encore indiquer la place où lo bienheureux Polycarpe s'asseyait pour nous donner ses enseignements; je pourrais dire sa manière do vivre, son extérieur, les discours qu'il adressait au peuplo, la manière dont il parlait de ses rapports avec Jean et avec les autres disciples du Seigneur, comment enfin il rapportait leurs paroles. Il nous racontait, en effet, tout ce qu'il avait appris sur le Seigneur, sur ses miracles, sur sa doctrine; et tous ces faits, qu'il tenait immédiatement des témoins oculaires, étaient conformes à l'Écriture. Par la grâce de Dieu, j'écoutais avidement tout cela, l'écrivant avec soin, non sur le papier, mais dans mon cœur; et, par la grâce de Dieu encore, je le médite continuellement. » (Eusèbe, *Hist. eccl.* lib. V, c. xx)* — * Les actes et les discours du Christ durent assurément s'imprimer encore dans l'âme de ses apôtres d'une manière bien plus vive, bien plus profonde.

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 296-345. — Dans l'ouvrage que nous résumons ici, et dans l'introduction de son *Commentaire sur l'Évangile de S. Jean*, le docteur Tholuck a esquissé vigoureusement les preuves positives de l'authenticité do cet évangile. L'espace nous manque pour reproduire son argumentation; mais celle du docteur Reithmayr, que nous avons donnée ci-dessus (p. 88-98), est suffisante. Nous avons du reste indiqué (p. 98) divers ouvrages où les preuves de cette vérité sont exposées et défendues avec plus de détails.

CHAPITRE VI.

EXACTITUDE DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE PROUVÉE PAR DIVERS DÉTAILS RELATIFS A LA PASSION.

L'histoire de la Passion nous offre plusieurs détails, dont les rapports avec l'histoire profane peuvent servir à contrôler l'exactitude de nos évangiles.

Nous signalerons seulement ce qui concerne 1° les hauts fonctionnaires mentionnés dans cette partie du texte sacré; 2° la condamnation de Jésus; 3° le crucifiement.

I. — Le supplice du Sauveur sous le gouvernement de Ponce Pilate est attesté par Tacite[1].

Caïphe est placé par nos évangiles, en qualité de grand prêtre, à côté du procurateur Pilate; et il est encore mentionné en cette qualité, après la fête de la Pentecôte (Act., IV, 6. — Voy. Anger). Il avait effectivement été installé en l'an 25, par le prédécesseur de Pilate, et il perdit son emploi en l'an 36.

Hérode Antipas est cité comme tétrarque de Galilée. Ce fut en effet en l'an 39, et par conséquent après la mort du Christ, qu'il perdit son royaume. Cet Hérode paraît sur la scène comme juge de Jésus, en même temps que Pilate. Saint Jean ne parlant pas de la comparution de Jésus devant ce prince, Strauss passe un trait de plume sur ce fait. Suivant lui, la présence de Pilate est encore moins bien motivée : « Cé-

[1] Il dit, dans ses *Annales* (XV, 44) : « Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quæsitissimis pœnis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus est. »

sarée, siége de son gouvernement, n'était-elle pas éloignée de treize milles de Jérusalem? En faisant apparaître la femme du gouverneur près de son mari, l'Évangile s'est évidemment fourvoyé; car l'histoire nous apprend qu'il était défendu aux gouverneurs d'emmener leurs femmes avec eux, dans leur gouvernement; Auguste leur permettait seulement d'aller les voir pendant l'hiver (Voy. Suét., *August.*, 24.). »

Sur ces différents points, que dit réellement l'histoire? Josèphe d'abord (*Antiq.* XVIII, v, 3) nous dit que le tétrarque venait dans la capitale à l'époque des fêtes. Nous y trouvons aussi plusieurs fois le procurateur, ou proconsul, précisément à la fête de Pâque; et, dans un dernier endroit (*Antiq.* XX, IV, 3), il est formellement dit que l'agglomération prodigieuse du peuple y rendait la présence du gouverneur très-désirable. — Le témoignage de Suétone laisserait assurément planer un grave soupçon sur ce que l'Évangile rapporte de la femme du gouverneur, si l'histoire ne venait d'un autre côté appuyer l'évangéliste; mais nous voyons que, depuis Tibère, l'usage s'était introduit parmi ces fonctionnaires d'emmener leurs femmes dans les provinces, et qu'il n'avait plus été possible de réformer cette coutume[1]. — L'évangéliste dit qu'il existait de l'inimitié entre Pilate et Hérode. L'histoire nous montre que ce passage s'accorde bien avec les mœurs de ce temps-là. Un événement pareil à celui que rapporte Luc (XIII, 1), événement conforme en tout point à l'esprit du temps, suffisait pour irriter le tétrarque contre le proconsul, qui

[1] A l'époque de la mort d'Auguste, Germanicus avait sa femme Agrippine près de lui en Allemagne (Tacite, *Ann.*, I, XL), et il l'emmena en Orient, au commencement du règne de Tibère (*Ann.*, II, LIV). Nous voyons à la même époque Plancinia, femme de Pison, accompagner son mari (*Ann.*,II, LV). Dans la quatrième année du consulat de Tibère (21, p. Chr. n.), Cæcina propose au sénat de défendre à tout gouverneur d'emmener sa femme avec lui, mais on ne peut plus faire passer cette proposition (*Ann.*, III, XXXIII).

avait porté la main sur ses sujets. — La conduite d'Hérode envers Jésus est aussi d'accord avec le portrait que saint Luc (IX, 7-9) et saint Marc (VI, 20) nous font de lui. D'après leurs récits, il n'était exempt ni de superstition, ni de certaines velléités religieuses. Le Nouveau Testament, ainsi que Josèphe, nous le présente comme un homme sensuel; mais, chez les gens de cette trempe, on aperçoit souvent des velléités religieuses, qui se changent bientôt en superstitions[1].

[1] Les évangiles nous ont encore conservé une autre circonstance de la vie d'Hérode, le meurtre de Jean-Baptiste. (Voyez surtout Marc, VI.) Josèphe raconte aussi l'exécution de Jean-Baptiste; mais il ne fait aucune mention du drame rapporté dans nos évangiles, et il attribue simplement cette exécution à la crainte que le parti de Jean-Baptiste ne vînt à exciter une révolte. Néanmoins les détails du récit évangélique se trouvent confirmés par l'histoire profane. Josèphe, en effet, parle du mariage adultère d'Hérode; il dit (*Antiq.* XVIII, v, 4) que la reine avait une fille de son premier mariage (Salomé). Suivant saint Marc, cette fille entra en dansant dans la salle du festin. Or, à cette époque, les danses mimiques, importées de la Grèce, étaient en vogue dans l'empire romain. (Voyez Athen., *Deipnosoph.*, I, XVII; Lipsius, sur Sénèque, *Quæst. nat.*, I, 7, vers la fin; Suétone, *Calig.*, c. LVII.) C'était l'art favori de Néron. (Voyez Suét., *Neron*, c. LIV.) La danse mimique passa, comme le spectacle, dans les mœurs des princes juifs, et les festins particulièrement se terminaient toujours par cette sorte de danse. — Passons à Hérodiade. Josèphe (*Antiq.*, XVIII, VII, 1) dépeint cette femme comme une intrigante, qui exerçait une grande influence sur le faible monarque et le portait à faire des folies. — La promesse de la moitié du royaume était une formule de serment en usage dans l'antiquité. (Voyez Wettstein sur S. Marc, VI, 23.) Il n'est pas jusqu'à la tête apportée sur un plat qui n'ait le sceau de la vérité historique; car l'histoire rapporte plusieurs faits semblables : par exemple, quand Agrippine fit exécuter Paulina Lollia. (Dion Cassius, l. LX, c. XXXIII.) Antoine se faisait apporter la tête des proscrits pendant ses repas, et Fulvia prit la tête de Cicéron sur ses genoux, pour lui percer la langue avec des aiguilles. (Ib., l. XLVII, c. IX.) Voyez aussi, dans Josèphe (*Antiq.* XVIII, v, 1), l'ordre de Tibère à Vitellius de lui envoyer la tête du roi Aretas. Cette coutume barbare prit sa source dans le désir des hommes puissants de s'assurer par eux-mêmes que leurs ordres cruels avaient été exécutés. Le mode d'exécution est également conforme aux usages du temps : σπεκουλάτωρ signifie « garde, » et les gardes du roi étaient jadis chargés des exécutions. (Voyez Wolf, Köcher, Kuinoel, sur S. Marc, VI, 27.)

II. — Nous venons de voir les fonctionnaires qui prirent part à la condamnation de Jésus. Examinons maintenant *le mode de cette condamnation.*

La déclaration des Juifs (Jean, XVIII, 31) porte à croire qu'à cette époque le droit d'exécuter des arrêts de mort leur avait été retiré. Il semble, d'après le Talmud (*Cod. Sanhédrin*, fol. 18, col. 1; fol. 24, col. 2; fol. 41, col. 1) que le droit de vie et de mort fut retiré aux Juifs quarante ans seulement avant la destruction du Temple; mais le récit évangélique est clairement confirmé ici par le droit romain, d'après lequel le droit de mort appartenait aux seuls préfets des provinces[1]. D'ailleurs les quarante ans du Talmud peuvent bien ne pas spécifier une époque précise; il est même dit dans un passage : « *plus de* quarante ans avant la destruction du Temple, etc. » (Iken, *Dissert.* II, p. 526.).

Les membres du Sanhédrin varient dans leur accusation; ils accusent le Sauveur d'avoir violé leur loi; mais ils s'arrêtent de préférence à l'accusation de révolte contre César[2]. Comme le trône était occupé par Tibère, on comprend l'impression que cette calomnie devait faire sur Pilate, pour qui la faveur du maître était tout.

Les Juifs refusent d'entrer dans le prétoire, parce qu'ils craignent de se souiller (Jean, XVIII, 28); Pilate sort et va vers eux. De la part d'un homme qui poursuivait les Juifs de ses mépris, cela peut étonner; mais Josèphe fournit de nombreux documents, qui prouvent combien les Romains

[1] « Le *Præses*, dit Walter, avait le droit de vie et de mort, et les magistrats municipaux n'avaient d'autre droit que d'arrêter, de faire subir les premiers interrogatoires, et de garder les criminels; » (*Geschichte des römischen Rechts*, th. I, s. 236.) précisément ce qui a été fait par le Sanhédrin.

[2] Par là ils atteignirent leur but; mais, du même coup, ils procurèrent l'accomplissement des prophéties. Si le Sanhédrin n'eût accusé Jésus que d'être faux prophète, son supplice eût été la lapidation.

avaient de condescendance pour les coutumes des Juifs[1].

C'est au Prétoire que la sentence est rendue. Nous savons, en effet, que l'habitation des Proconsuls était leur tribunal[2]. D'après Jean, le siége du juge dominait une place appelée γαββαθᾶ en araméen[3]; l'évangéliste appelle cette place en grec λιθόστρωτον, expression technique pour dire un *pavé en mosaïque*, tel qu'on en faisait pour les cours, les terrasses et les appartements[4]. L'histoire profane concorde parfaitement avec ces données ; la loi romaine exigeait que tous les criminels fussent jugés, non *ex æquo loco*, mais *ex superiori;* et Suétone nous apprend (*Cæs.*, c. XLVI; Cfr. Casaubon) que les magistrats romains emportaient dans leurs provinces ce qui était nécessaire pour faire les pavés en mosaïque, sur lesquels ils posaient leur siége de juge[5].

Jésus est frappé de verges. C'étaient ordinairement les licteurs qui exécutaient la flagellation ; nous voyons ici que ce furent des soldats : il n'y a rien là qui s'écarte des usages romains (Voy. Suétone, *Calig.*, c. XXVI), et cette circonstance était d'autant plus naturelle, que le Procurateur de Palestine étant subordonné au Préteur de Syrie, n'avait point de licteurs. La conduite du gouverneur est conforme aux mœurs de ce temps ; les railleries des soldats ne le sont pas moins : ils voulurent faire jouer le rôle de roi juif à celui qu'on accusait de s'être donné comme tel ; c'est ce qui explique la couronne, le sceptre, le vêtement de pourpre. Le

[1] Voyez, par exemple, *Antiq.* XVI, II, 3.

[2] Walter, *Geschichte des römischen Rechts*, th. I, s. 340.

[3] Tholuck, *Beiträge zur Erklärung des N. T.* s. 119, ff.

[4] O. Müller, *Archäologie der kunst*, 1 A. s. 394, ff.

[5] Pour l'examen des autres circonstances, nous suivrons particulièrement le mémoire de Hug (*Freiburger Zeitschrift*, V h.) ; et, pour ce qui concerne l'heure de la sentence de condamnation, nous renvoyons à ce que nous avons dit ci-dessus (p. 499-501).

soufflet remplace peut-être le baiser que l'on donnait au nouveau roi (Ps. II, 12)[1].

III. — Les Romains crucifiaient hors de la ville (Voyez Plaute, *Miles gloriosus*, act. II, sc. 4). Notre Évangile, dont le récit est conforme à cet usage, nomme une hauteur (le Calvaire), qui servait habituellement aux exécutions. L'évangile apocryphe de Nicodème désigne, comme lieu du crucifiement, le jardin de Gethsemani, c'est-à-dire une propriété privée, et il place le mont Calvaire dans la ville, à peine à un demi quart de lieue du Temple. Une telle absence de saine critique contraste vivement avec nos évangiles.

Jésus porte lui-même sa croix. Cet usage nous est attesté par Plutarque (*De serâ numinis vindictâ*, c. IX). Quand le Sauveur succombe sous ce fardeau, le premier venu est contraint à porter la croix. Les soldats romains faisaient ainsi, avec arrogance, toute sorte de réquisitions dans les provinces (Cf. Arrien, IV, 1).

Les particularités dont l'histoire évangélique fait mention au sujet du crucifiement, sont aussi conformes aux usages du temps : l'inscription placée sur la croix, le breuvage que l'on présentait aux condamnés avant leur exécution[2], la rup-

[1] L'installation du calife Motawakkel est décrite d'une manière absolument pareille dans Abulfeda. (*Ann. Mosl.* I, 2, p. 184.) — On suppose communément que la couronne d'épines fut faite avec la plante appelée *rhamnus* (*spina Christi*). On trouve en effet cette plante dans la Palestine; mais elle a peu d'épines, et il est impossible de la tresser. En revanche, une espèce d'adragant, qui y croît également, se prêtait merveilleusement à cet usage. Voyez Sieber, *Reise von Kairo nach Jerusalem*, s. 143, ff. Suivant le même voyageur, on se trompe en supposant que le sceptre fut fait avec de la *masette*; cette plante ne croît point en Palestine et aurait volé en éclats au premier coup; mais le roseau maritime y était commun et y servait généralement comme bâton de voyage.

[2] Nous lisons dans la Gemara (*Cod. Sanhédrin*) : « Quand un condamné partait pour l'exécution, on le réconfortait avec quelques gouttes d'encens mêlées dans un verre de vin, afin de l'étourdir. » Les anciens médecins, par exemple Dioscorides, confirment cet effet de l'encens. Mat-

ture des cuisses, le coup de lance, la descente du cadavre avant le coucher du soleil, la remise du corps de la victime à ses amis, ou à ses parents, — tout est confirmé, de la manière la plus explicite, par les écrivains contemporains[1].

IV. — Il est une preuve de l'histoire évangélique sur laquelle nous voudrions fixer l'attention de nos lecteurs, c'est l'évidence *psychologique* de cette histoire.

La *Vie de Jésus* par Hess renferme beaucoup de preuves de ce genre[2]. Mais il faudrait faire un traité spécial d'Apologétique à ce point de vue. Nous signalerons seulement les passages qui concernent saint Pierre : ils s'accordent si bien avec ce qu'on sait du caractère de ce disciple par les évangiles synoptiques, les Actes des Apôtres et l'épître aux Galates, que la crédibilité historique de saint Jean reçoit de cet accord une évidente confirmation. Jamais on ne prouvera que la légende

thieu (xxvii, 34) dit que le breuvage était composé de vinaigre et de χολή, ce qui désigne toute espèce de chose amère. Marc (xv, 23) dit que c'était du vin dans lequel il y avait de la myrrhe ; la myrrhe a aussi une vertu assoupissante (Dioscorides, I, 69). L'encens n'est point exclu par là ; et Marc a pu indiquer de préférence la myrrhe, parce qu'elle était plus précieuse. Quant à la différence entre le vinaigre et le vin, elle disparait, si l'on pense à ce mauvais vin que les Romains nommaient *vappa*, et les Grecs ὀξίνης. Il serait difficile de fixer la limite qui distinguait ce vin aigre d'avec le vinaigre.

[4] Le Dr Paulus a essayé de prouver que les mains seules furent clouées au bois de la croix. Mais, pour rester attaché à son argumentation, il faut ignorer complétement ce qu'ont dit à ce sujet Hengstenberg, dans sa *Christologie* ; Hug (*Freiburger Zeitschrift*, II. 3, 5, 7), Bähr (*Zeitschrift von Hüffel und Heydenreich*, B. 2), et ce que j'en ai dit dans mon *Indicateur littéraire* (*Litterarisch. Anzeiger*, 1834, 1835)*. —

* Sur l'histoire de la Passion, on trouvera des renseignements archéologiques plus complets dans le traité spécial de Friedlieb : *Archäologie der Leidengeschichte unser Herrn Jesu Christi, nach den Grundsatzen der Evangelien-harmonie historisch-kritisch bearbeitet*. Bonn. 1843.

[2] Voyez aussi l'ouvrage de Wizenmann, si recherché à la fin du dernier siècle : *Histoire de Jésus, d'après Matthieu, considérée comme portant en elle-même la preuve de sa certitude* ; — *la Caractéristique biblique* de Niemeyer, etc.

puisse imprimer à ses conceptions un tel cachet de vérité!

Le caractère de saint Thomas est aussi dépeint avec une exactitude psychologique évidente. Mais la conduite de Pilate, dans saint Jean, nous offre un tableau plus frappant encore[1]. Comme ce tableau ressemble à celui que nous avons dans Josèphe! Plus que tout autre gouverneur, Pilate avait traité les Juifs et leurs usages religieux avec un profond mépris; sa violence même devint la cause de sa chute. Avec quel dédain il parle aux Juifs (XVIII, 31) et du *Roi des* Juifs (XVIII, 33, XIX, 14)! Comme on sent en lui l'orgueil du Romain (XVIII, 35)! Comme il rejette la demande du Sanhédrin, qui le prie de changer l'inscription de la croix (XIX, 21)! On reconnaît à ces signes le caractère violent et hautain qui se révèle dans les récits de Josèphe. Les autres gouverneurs, à leur entrée solennelle dans la ville, faisaient, par condescendance pour les Juifs, enlever de leurs drapeaux les images de l'empereur; Pilate se mit au-dessus de cet usage, et répondit aux instantes prières du peuple par des menaces de mort. — Sous un règne dont Tacite dit (*Ann.*, III, 38) : « *Majestatis crimen omnium accusationum complementum erat*, » le langage menaçant des chefs du peuple (Jean, XIX, 12) est parfaitement conforme aux circonstances. Pilate avait d'abord laissé voir un léger reste de la justice dont les Romains se targuaient (Act., XXV, 16); mais finalement il ne tient qu'à la faveur de Tibère. Tout sceptique qu'il est, il s'inquiète d'un songe (Jean, XIX, 8); le sceptique Auguste avait également peur de ses rêves, et s'effrayait d'une chaussure mise de travers, comme d'un mauvais présage, etc. (Suétone, *Octav.*, c. 78, 90, 91, 92.).

Que l'on mette en regard de ce tableau un passage quelconque d'un évangile apocryphe[2]!

[1] L'ingénieux Lavater a fait sur ce tableau un livre curieux intitulé : *Ponce-Pilate, ou la Bible en petit et l'Homme en grand*. Zurich, 1781.

[2] Voyez, par exemple, ce que l'évangile de Nicodème nous dit de ce gouverneur.

CHAPITRE VII.

CONFIRMATION DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE PAR LES ACTES DES APOTRES ET LES ÉPITRES*.

I. — Suivant Strauss, Jésus-Christ n'est point ressuscité. Comment alors expliquer le courage que déployèrent tout à coup les Apôtres, quand leur dernier espoir eut été trompé? D'où vint le changement qui se fit en eux? Qui leur inspira ce langage intrépide : « Nous ne pouvons pas taire ce que nous avons vu et entendu (Act., IV, 20)? »

Comment ceux qu'on avait vus, dans la nuit de la Passion, remplis d'effroi, prompts à fuir, et ne sachant ce qu'ils devaient faire, ont-ils recouvré assez de force pour braver la mort et s'écrier devant des juges irrités, devant les meurtriers de Jésus : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes...? » Quelque chose d'extraordinaire doit évidemment être arrivé dans cet intervalle; le docteur Paulus l'a reconnu; le docteur Strauss en convient aussi[1]. Oui, il s'est passé *quelque chose*, mais *quoi?* Ce ne peut être un miracle! Tous les critiques rationalistes le supposent d'un commun accord. Mais, disent-ils, à cette heure décisive, la Providence aura ménagé, peut-être, en faveur du grand trépassé, un

* Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 370-394.

[1] « Les apologistes, dit Strauss, insistent avec raison sur le prodigieux revirement opéré chez les disciples, qui, du profond abattement, du désespoir où ils étaient plongés à la mort de Jésus, passèrent tout à coup à cette fermeté de foi, à cet enthousiasme avec lequel ils le proclamaient, à la Pentecôte suivante, comme le Messie. Un tel changement serait inexplicable, s'il ne s'était passé, dans l'intervalle, quelque chose de propre à relever extraordinairement leur courage. »

de ces moyens de sortir d'embarras qu'elle lui avait si souvent fournis! Cette bonne mère, durant la vie de Jésus, ne lançait-elle pas la foudre et les éclairs dans chaque circonstance critique? N'envoyait-elle pas des léthargies et des spasmes toutes les fois que le Sauveur avait prédit la résurrection d'un mort...? Qu'est-ce qui pourrait s'opposer à cette explication? La perte de sang occasionnée par le percement des pieds et des mains? Bagatelle! d'autant plus que les pieds n'ayant pas été cloués*, la suspension à la croix pendant sept ou huit heures n'a certainement pas été mortelle. Le coup de lance? Vaine difficulté! νύσσειν peut bien signifier un coup de lancette, qui effleure la surface de la peau et produit une saignée salutaire**. — L'air froid et comprimé du tombeau? Danger chimérique! L'odeur des aromates mêlée à la douce chaleur de l'air a fait au contraire l'effet d'un flacon de sels!... — Voilà les arguments du rationalisme, depuis 1780***.

* Voyez ci-dessus (p. 516, en note) ce que nous avons dit touchant cette hypothèse erronée du docteur Paulus. Sur la réalité de la mort du Sauveur, lisez, à défaut des dissertations médicales de G. Richter et des deux Gruner, le résumé qu'en a donné Mgr Wiseman, dans son troisième *Discours sur l'accord des sciences et de la religion révélée.* Avant d'être flagellé et crucifié, Notre-Seigneur avait souffert une agonie tellement cruelle, qu'une sueur de sang s'était produite. En allant au Calvaire, il ne put pas porter sa croix, tant ses forces étaient épuisées!

** Gruner a prouvé que l'expression de saint Jean (XIX, 34) était souvent employée pour indiquer une blessure mortelle, et qu'une blessure, même légère, eût suffi pour donner en ce moment la mort au Christ, s'il eût encore vécu. Un autre passage de S. Jean (XX, 27) prouve d'ailleurs la force du coup de lance : c'est celui où Notre-Seigneur dit à S. Thomas de mettre sa main dans la plaie de son côté. La blessure avait donc au moins la largeur de deux ou trois doigts. Pour qu'une lance à pointe ordinaire ait laissé une telle incision à l'extérieur, elle doit avoir pénétré quatre ou cinq pouces au moins dans le côté. Les princes des prêtres étaient trop intéressés à s'assurer de la mort du Christ pour qu'ils aient pu y être trompés. Gruner a montré que l'embaumement et la sépulture eussent achevé de tuer le Sauveur, s'il eût eu un souffle de vie.

*** Le Sanhédrin lui-même sentit l'insuffisance de pareilles explications.

Le docteur Strauss essaye d'expliquer autrement la révolution qui s'opéra dans l'âme des Apôtres. A l'en croire, ce qui motiva dans la vie des Apôtres un si brusque passage du désespoir à la joie du triomphe, ce sont des *visions* que crurent avoir des femmes d'abord, puis les Apôtres, et les cinq cents Galiléens dont parle saint Paul (I Cor., xv, 6). Ces hallucinations ont bien quelque analogie avec les prétendues explications *naturelles* du docteur Paulus, et l'on aimerait mieux s'en passer; mais que faire? On ne peut méconnaître que Paul, entr'autres, croyait fermement à la Résurrection, et il faut bien *quelque chose* pour expliquer la conversion de cet apôtre. Ces visions sont donc admises, au moins comme une hypothèse *provisoire*. Mais Strauss lui-même paraît peu satisfait de cette hypothèse*.

Le tombeau du Christ ayant été publiquement fermé, scellé et entouré d'une garde, comment le crucifié (ne fût-il qu'à demi mort) avait-il pu en sortir? Le Sanhédrin dit que les Apôtres l'avaient enlevé. « Sans m'arrêter à prouver qu'ils eussent rencontré d'insurmontables obstacles, je dis qu'ils n'ont pu même avoir la pensée de cet enlèvement. En effet, ou ils croyaient que leur maître ressusciterait dans trois jours, ou ils ne le croyaient pas, ou ils doutaient. S'ils croyaient à la promesse du Christ, pourquoi se fussent-ils exposés inutilement à des dangers évidents?... Ils n'avaient besoin que d'attendre trois jours. — S'ils ne croyaient pas sa résurrection possible, ils jugeaient qu'ils avaient été trompés par lui; ils voyaient tomber, avec sa promesse de revenir à la vie, toutes celles qu'il leur avait faites; l'entreprise au succès de laquelle ils avaient cru, était anéantie sans ressource! Dans cette situation, le plus simple bon sens et la timidité dont ils avaient donné des preuves, ne leur laissaient que l'alternative de se dérober aux regards des Juifs, ou de demander pardon pour l'imposture dont ils avaient été les innocents complices. — S'ils doutaient, le même bon sens et la même timidité leur disaient de se cacher pendant trois jours, pour savoir de quel côté se trouveraient la vérité et la puissance. — Dans toutes ces hypothèses, rien ne put leur suggérer l'idée d'enlever le corps du crucifié. » (J. Droz, *Pensées sur le Christianisme*, p. 57-59)

* Pour peu qu'on y songe, on ne saurait effectivement s'en contenter. Les Apôtres sentaient combien il leur importait de ne pas se méprendre; S. Paul s'exprime là-dessus de la manière la plus décisive (I Cor., xv, 14,15). Ils étaient d'ailleurs très-peu disposés aux visions; S. Thomas,

II. — Nous possédons une histoire des Apôtres écrite par un compagnon de saint Paul, et des épîtres de plusieurs Apôtres, qui n'ont point été attaquées, ou ne l'ont été que bien faiblement. Ces écrits attestent, comme les Évangiles, des faits miraculeux ; mais ils les racontent avec tant de simplicité, et la conduite des thaumaturges est si pleine de raison, qu'on ne peut élever aucun doute légitime sur la sincérité et la véracité du témoignage que ces hommes rendent aux prodiges opérés devant eux, ou par eux.

Occupons-nous d'abord des Actes des Apôtres. A moins que l'on ne veuille, contre toute raison, regarder ce livre comme apocryphe, on doit reconnaître qu'il a été composé par un ami et un compagnon de l'apôtre Paul. L'impression produite par la lecture de l'ouvrage suffit d'ailleurs pour trancher la question. Si cette impression n'est plus présente à la mémoire, qu'on relise seulement les Actes depuis le chapitre XVI, verset 11, jusqu'à la fin ; pour peu qu'on jouisse de sa raison, on ne doutera plus qu'on ne marche sur un terrain tout historique. On croirait souvent que l'auteur avait un *journal* sous les yeux, spécialement lorsqu'il écrivait l'histoire du voyage à Rome (ch. XXVII et XXVIII) : le chemin parcouru y est indiqué station par station ; la profondeur de la mer y est mesurée par brasses, et le nombre des ancres jetées y est même compté ; tout, en un mot, s'y trouve décrit avec une minutieuse exactitude[1]. Évidemment

entre autres, a mérité l'estime du docteur Paulus, par son amour des preuves tangibles et par l'extrême rigueur de ses exigences critiques. Supposons toutefois qu'ils aient été trompés par des visions chimériques ; ils n'ont pu dès lors être tentés d'enlever du tombeau le corps de leur maître, puisqu'ils l'en croyaient sorti par miracle. Le cadavre du crucifié est donc resté sous la garde du Sanhédrin ; mais, s'il en est ainsi, comment les princes des prêtres ne l'ont-ils pas montré au peuple, pour confondre les visionnaires qui les accusaient de déicide?

[1] La minutieuse exactitude de S. Luc, dans le récit de ce voyage, a été vérifiée et constatée par un voyageur anglais, M. J. Smith, qui a contrôlé

une description aussi détaillée n'a pu être faite après plusieurs années et sur une simple tradition orale. Ou Luc, aidé par une bonne mémoire, a rédigé lui-même cette description après le voyage, ou il en avait le journal sous les yeux.

Luc n'a point assisté en personne aux événements rapportés dans la première moitié des Actes. Certaines expressions caractéristiques, certaines tournures répandues dans tout le cours de l'ouvrage, ne permettent pas ici (non plus que dans l'évangile du même auteur) d'imaginer sans cesse des documents pareils à ceux qu'ont supposés Schleiermacher et Riehm (*De fontibus Actorum Apostolorum*). Mais le caractère historique et linguistique de la première moitié des Actes indiquent que Luc, en la composant, s'est servi de notes écrites, ou du moins qu'il s'est attaché à reproduire des récits faits de vive voix par des Juifs : la langue, en effet, y a une couleur bien moins classique que dans les huit derniers chapitres, où l'auteur paraît en général narrer d'une manière tout à fait indépendante[1].

III. — Examinons plus sévèrement les Actes des Apôtres, et faisons subir à leur caractère historique une épreuve de détail.

Quand on les compare avec les épîtres de saint Paul, ils semblent en différer, surtout dans la chronologie; mais ils s'accordent avec ces épîtres dans des points si nombreux, que les deux témoignages se confirment réciproquement [2].

de point en point l'itinéraire de S. Paul et ce que disent les Actes sur les usages de la navigation et du commerce, sur la marche du navire, sur les temps d'arrêt, la direction des vents, etc. Ce curieux investigateur a exposé le résultat de ses recherches dans un volume qui a pour titre : *The voyage and shipwreck of S. Paul* (London, 1848). On peut en voir une analyse dans le traité de M. Wallon sur la *Croyance due à l'Évangile*, p. 128 et suiv.

[1] Voyez ce qu'ont écrit à ce sujet Ulrich et Bleeck (*Studien und Kritiken*, 1836, *h.* 4; 1837, *h.* 2.

[2] Voyez le livre de W. Paley : « *Horæ Paulinæ, or the truth of the*

Par leur contact avec l'histoire classique, avec la géographie et l'archéologie, les Actes des Apôtres sont éminemment propres à nous faire connaître saint Luc comme historien. Le lieu de la scène y passe de la Palestine à la Grèce et à l'Italie; une fausse désignation de lieu, ou l'inobservance des coutumes juives suffiraient pour y dévoiler l'ignorance d'un grec mythographe; un juif mythographe courra le même danger, en parlant de ce qui concerne les païens. L'auteur nous conduit successivement dans les églises de la Palestine, dans la capitale de la Grèce, au milieu des sectes philosophiques, devant les proconsuls romains, devant les rois juifs, dans les tribunaux païens des provinces, puis sur divers points de la Méditerranée. Et nulle part des descriptions vagues, mais, au contraire, beaucoup de noms et de faits connus, soit dans la géographie, soit dans l'histoire. C'est bien ici qu'un mythographe enthousiaste, et même un historien peu fidèle pourraient être pris sur le fait.

Nous avons déjà eu l'occasion de soumettre notre auteur à une rigoureuse épreuve sur ce qu'il dit relativement aux fonctionnaires juifs et romains de son époque : or il l'a supportée victorieusement. Nous allons faire ici un examen plus étendu. Mais l'apologiste doit faire appel à l'équité du lecteur, s'il se présente une lacune, ou une obscurité, sur quelques points de détail. Souvent, en effet, la perte de deux mots dans un auteur ancien suffit pour rendre un autre auteur inexplicable.

Nous parcourrons à peine trois des chapitres de notre auteur, — du chapitre XVI au chapitre XVIII inclusivement, — à partir du moment où il entre en scène, comme compagnon de voyage de l'Apôtre.

Scripture History of S. Paul evinced by a comparison of his epistles with the Acts of the Apostles (London 1790); les chap. II et III du traité de M. Wallon sur la *croyance due à l'Évangile* (p. 78-150), etc.

Ici, comme partout, nous rencontrons, dès les versets 11 et 12, des désignations géographiques précises, parfaitement conformes à ce que nous savons d'ailleurs sur l'histoire de ces temps. La ville de Philippes est désignée comme πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις, κολώνια[1]. 1° Ce passage suppose que la Macédoine a été divisée en plusieurs parties ; d'après Tite-Live, en effet (XLV, 29), Paul-Émile l'avait partagée en quatre parties. 2° Philippes est appelée une colonie : cette ville fut en effet colonisée par Octave, lorsque les partisans d'Antoine y furent transportés (Dion Cassius, l. LI, p. 445. — Pline, *Hist. nat.*, IV, 11. — *Digest. leg.* 36, 50.).

D'après le verset 13, il existait près de la ville, sur les bords d'un fleuve, une προσευχή, un oratoire. Le fleuve n'est pas nommé, mais nous savons que Philippes était sur le Strymon. Les Juifs se lavant les mains avant leurs prières, aimaient, par cette raison, à placer leurs oratoires près des eaux (Carpzov, *Apparat. antiq.*, p. 320.).

Le verset 14 fait mention d'une païenne qui s'était faite prosélyte juive; or Josèphe nous apprend que beaucoup de femmes païennes, ne trouvant point une satisfaction complète dans leur propre religion, cherchaient un meilleur aliment spirituel dans le Judaïsme : par exemple, presque toutes les femmes païennes de Damas avaient embrassé le Judaïsme. Celle dont il est ici question s'appelait Lydie : or nous voyons dans Horace que ce nom était alors usité. C'était une marchande de pourpre originaire de Thyatire, en Lydie ; or la Lydie était renommée pour la teinture en pourpre ; et une inscription trouvée à Thyatire mentionne la corporation des teinturiers de cette ville[2].

Le verset 16 parle d'une servante qui a un πνεῦμα πύθωνος.

[1] Les exégètes ne sont pas d'accord sur le point de savoir à quoi se rapporte le mot πρώτη ; mais nous pouvons laisser ce point de côté.

[2] Voyez notre premier volume, p. 367.

Πύθων était le nom d'Apollon, dieu de la divination; les devins s'appelaient πύθωνικοί et πυθόληπτοι. (Cf. Plutarque, *De orac. defectu*, c. II.)

Au verset 27, le geôlier, croyant les prisonniers évadés, veut se tuer. D'après le droit romain, le geôlier qui laissait un prisonnier s'échapper devait subir la punition à laquelle celui-ci avait été condamné. (Voyez Wetstein, sur ce passage.)

Au verset 35, le nom de στρατηγοί est donné à la principale autorité de la ville. C'était le nom que l'on donnait alors aux magistrats municipaux, principalement dans les villes colonisées[1]. Ces magistrats n'envoient point des employés ordinaires, comme les ὑπηρέται, que le Sanhédrin de Jérusalem envoie dans la prison de saint Pierre (Act., v, 22); mais, selon la coutume des Romains, des ῥαβδούχους, des licteurs.

D'après le verset 38, les autorités sont effrayées, lorsqu'elles apprennent que les prisonniers sont des citoyens romains. Cela rappelle la cinquième harangue de Cicéron contre Verrès[2]. La loi *Valeria* garantissait tout Romain contre la peine du fouet, ou des verges.

Arrivons au chapitre XVII. Il mentionne à la fois les villes d'Amphipolis, d'Apollonia et de Thessalonique; elles étaient en effet rapprochées les unes des autres. — Le verset 5 parle de gens nommés ἀγοραῖοι (*subrostrani*, *subbasilicani*); on les voyait particulièrement chez les Grecs et les Romains; chez les Orientaux, ils se rassemblaient aux portes de la ville. — Nous trouvons, au verset 7, l'accusation de démagogie; cette accusation était commune sous des empereurs soupçonneux.

Le séjour de l'Apôtre des Gentils à Athènes est surtout dé-

[1] Spanheim, *De usu et præst. numismat.*, t. I, diss. 9; t. II, diss. 13. — Casaubon sur Athénée, v, 14.

[2] « Illa vox et imploratio : Civis romanus sum, » sæpe multis in ultimis terris opem inter barbaros et salutem tulit .. »

crit d'une manière caractéristique. Paul parcourt les rues, et, conformément à ce qu'attestent Isocrate, Himérius, Pausanias, Aristide et Strabon, partout il les trouve remplies de monuments religieux, de statues et d'innombrables autels[1]. — L'Apôtre trouve des Épicuriens et des Stoïciens sur la place publique, où les philosophes exerçaient leurs talents : l'ironie tombe de leurs lèvres orgueilleuses; mais la curiosité est plus forte que le mépris. Démosthènes et Thucydide avaient déjà remarqué, en parlant des Athéniens, qu'ils aimaient à entendre toujours quelque chose de nouveau[2]. Le vieil Aréopage apparaît sur la scène : quel discours y prononce l'Apôtre! Un juif mythographe eût-il pu trouver ce langage, où se révèle si bien le génie du grand Paul? L'Apôtre parle d'abord de l'inscription placée sur l'autel d'un dieu inconnu : or il est parlé aussi, dans Pausanias (I, 4) et dans Philostrate (*Vita Apollonii*, VI, 3), d'autels de dieux inconnus. Paul cite le commencement d'un hexamètre tiré d'un poëte grec; nous le retrouvons exactement, jusqu'au γάρ, dans le poëme d'un compatriote de l'Apôtre, dans les ***Phænomena*** du Cilicien Aratus (ch. V.). L'historien n'a-t-il pas dû avoir une relation presque littérale de ce discours?— Est-il question ici de centaines, ou même de milliers d'hommes convertis? Une légende fabuleuse n'eût pas manqué ce moyen de donner plus d'éclat à la première prédication de l'Apôtre dans la capitale de la Grèce : ici, au contraire, Paul n'attache à lui qu'un petit nombre d'hommes. Les philosophes se retirent, les uns avec l'ironie de l'Épicuréisme sur les lèvres, les autres avec l'orgueilleuse satisfaction de soi-même qui était propre au Stoïcisme. Sommes-nous ici sur le terrain de la fable, ou sur celui de l'histoire?

[1] Concernant la δεισιδαιμονία et la foule des ἀναθήματα des dieux dans Athènes, voyez les recherches de Wetstein sur ce passage.

[2] Voyez les passages des anciens dans Wetstein.

Au XVIII[e] chapitre, nous trouvons, dès le second verset, une date historique : l'expulsion des Juifs de Rome par Claude; or on lit dans Suétone (*Claudius*, c. XXV) : « *Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.* » — Le verset 3 fait mention d'un usage propre à la nation juive : le savant juif est *fabricant de toile pour les tentes*. L'union de cette industrie aux fonctions de l'enseignement était, chez les savants juifs, dans les mœurs nationales; car les rabbins exerçaient des métiers (Voy. Winer, *Realwörterbuch*, au mot *Handwerke*). L'Apôtre avait eu une raison particulière pour choisir ce métier, c'est qu'il était principalement en usage dans sa patrie, en Cilicie, où se trouvait une espèce de chèvres, dont le long poil servait à fabriquer de la toile pour les tentes; cette toile était appelée κιλίκια[1]. Les versets 12 et 13 s'accordent aussi merveilleusement avec l'histoire, comme nous l'avons fait remarquer ci-dessus (p. 477).

Des épreuves semblables auraient les mêmes résultats sur tous les points; mais la démonstration serait surtout frappante dans les derniers chapitres des Actes, si on les suivait pas à pas. Tout s'y trouve admirablement d'accord avec les circonstances de ce temps-là[2]. Comment ne pas être frappé de cette concordance perpétuelle de notre auteur avec l'histoire et la géographie juives et profanes?

IV. — Nous avons vu quels cris de triomphe a fait pousser une erreur supposée de Luc, dans son Évangile (II, 1-2). Les Actes des Apôtres contiennent aussi (V, 36) une date où une semblable erreur paraît manifeste; et quelle clameur n'a-t-elle pas excitée parmi les déistes anglais! Gamaliel y fait mention du rebelle Theudas; or, dit-on, d'après Josèphe (*Antiq.* XX, V, 1), ce Theudas ne se révolta que sous le procurateur Cuspius Fadus, au plus tôt en l'an 44. Gamaliel ayant tenu

[1] Pline, *Hist. nat.*, VI, 28; Servius, sur les *Georg.* de Virgile, III, 313.

[2] Voyez notre premier volume, p. 368 et suiv.

ce discours sous le règne de Tibère, et par conséquent sept ans avant la révolte de ce Theudas, il paraîtrait qu'on a intercalé dans le discours du docteur juif un fait dont il n'a pas pu avoir connaissance. Si cette erreur avait réellement eu lieu, il y aurait une double méprise; car il est dit, au verset 37, que Judas le Galiléen se révolta après ce Theudas; et cependant il parut avant lui, à peu près en l'an 7. — Que saint Luc ait commis une erreur historique, c'est ce qui paraît d'abord vraisemblable; mais n'est-il pas aussi vraisemblable que Luc aura appris de Paul ce que Gamaliel avait dit? Et comment se pourrait-il que Paul n'eût pas eu connaissance des paroles décisives prononcées par son maître dans le Sanhédrin? En outre, Luc rappelle le nombre des partisans de Theudas; il parle aussi de la révolte de Judas le Galiléen avec une grande précision, quoiqu'elle date de plus de quarante ans, et il s'accorde entièrement avec Josèphe sur ce point. L'exactitude de cette relation nous fait un devoir d'essayer au moins de concilier ce que Luc dit de Theudas avec le récit de Josèphe. Or cela nous paraît facile.

Supposons que le Theudas de Josèphe ait paru sur la scène l'an 44, et celui de Luc vers l'an 7; la difficulté est résolue, si l'on admet que, dans l'espace de cinquante à soixante ans, il se soit trouvé deux rebelles du même nom; ce qui n'a rien d'invraisemblable, car ce nom était on ne peut plus commun (Voyez Westein), et il y avait alors une foule de conspirateurs. Notre hypothèse, il est vrai, manque d'un point d'appui historique[1]; mais ce n'est pas un motif suffisant pour la rejeter de prime abord[2]. Sonntag, qui vient de

[1] Nous dirons la même chose de la dissertation du docteur Kühn, qui a commenté récemment ce passage avec une grande perspicacité dans le journal de Giessen (*Giessener Zeitschrift für kathol. theolog.* B. 1 s. 1.).

[2] L'histoire parle d'un joueur de guitare nommé Κόννος, et d'un joueur de flûte appelé Κοννᾶς, qui vivaient du temps de Socrate. Suivant moi, le dernier de ces noms n'est que la forme vulgaire du premier. Mais Küster et

traiter cette question, de la manière la plus approfondie et la plus scientifique, admet, comme très-possible, cette hypothèse de deux rebelles du nom de Theudas. Entre la mort d'Hérode I[er] et la destruction de Jérusalem ne s'est-il pas rencontré trois rebelles du nom de Judas, et cinq conspirateurs du nom de Simon? La seule chose qui pût nous surprendre serait que Josèphe eût entièrement passé sous silence le premier Theudas, qui, d'après Luc, paraît avoir eu quelque célébrité. Mais souvent, chez les Juifs, le même homme portait deux noms; il se peut donc que Josèphe ait fait mention de Theudas sous un autre nom. De pareilles possibilités ne paraîtront inadmissibles qu'à des critiques imbus de fortes préventions.

IV. — Dans cette histoire si exacte qui se rattache de tous côtés à des dates et à des usages connus, nous trouvons des récits miraculeux; mais le narrateur ne ressemble aucunement à ces fanatiques qui introduisent du merveilleux partout[1]. Il atteste les grands miracles que Dieu opérait par les

Meinecke croient qu'ils représentent deux personnes différentes; le philologue F. V. Fritzsche ne partage pas cette opinion, et il en donne trois raisons: 1° ces deux noms sont véritablement identiques; 2° souvent les joueurs de guitare étaient en même temps joueurs de flûte; 3° *prætcrea in Conno Connaque mire congruunt temporum rationes, artis præstantia, iniqua contemptio, magna paupertas.* Le professeur Meier, se rangeant à l'opinion de Küster et de Meinecke, fait la remarque suivante : « que M. Fritzsche me permette l'omission de *magna paupertas* et le léger changement de *contemtio* en *contentio*, je lui adresserai cette question : quand la postérité apprendra qu'il a existé simultanément, dans la même université, deux savants professeurs du nom de Fritzsche, tous les deux éminents, l'un comme théologien, l'autre comme philologue, connus l'un et l'autre par les attaques auxquelles ils auraient été universellement et constamment en butte, sera-t-elle autorisée à prétendre qu'ils sont une même personne et pourra-t-elle en donner pour raison : *Mire congruunt temporum rationes, artis præstantia, iniqua contentio?* »

[1] Quand des Juifs s'engagent à ne prendre aucun aliment jusqu'à l'heure où Paul sera tombé sous leurs coups, quelque apparition céleste vient-elle prévenir l'Apôtre et le protéger? Non : d'après S. Luc, le neveu de Paul se hâte de l'avertir, et l'Apôtre se met sous la protection du gouverneur.

mains de Paul (Act., XIX, 12; XXVII, 35; XXVIII, 5, 9, etc.); mais il les atteste simplement, sans nulle exaltation, sans nulle emphase. Il dit ce qu'il a vu, ou il nous transmet la déposition des témoins oculaires; et, parmi les miracles qu'il raconte, il en est qui ont subi le contrôle irrécusable du Sanhédrin[1].

V. — Pas plus que saint Luc, l'apôtre saint Paul ne peut être soupçonné raisonnablement de fourberie ou d'hallucination[2]. Or ses principales épitres, dont la critique moderne a reconnu l'authenticité, confirment, sur tous les points décisifs, l'histoire évangélique.

Ce témoin si digne de foi parle de pouvoirs extraordinaires, de miracles et de prophéties, comme de choses généralement connues dans l'Église, et il fait allusion aux miracles par lesquels il a lui-même propagé l'Évangile[3]. Si la puissance des miracles a été donnée aux Apôtres, qui agissaient uniquement au nom de Jésus-Christ, elle n'a pas pu manquer à leur maître. Saint Paul d'ailleurs nous garantit, de la façon la plus péremptoire, le miracle capital de l'histoire évangélique, la résurrection du Sauveur[3].

[1] Quand Pierre et Jean sont cités devant le Sanhédrin pour avoir guéri un malade au nom de Jésus-Christ, Pierre ne craint pas de reprocher ouvertement aux chefs du peuple juif le meurtre du Messie; le Sanhédrin ne révoque pas en doute la réalité du miracle opéré par l'Apôtre, qui l'accuse de déicide; et l'impression produite à Jérusalem est si grande, que près de cinq mille Juifs s'unissent aux Chrétiens (Act., IV).

[2] Voyez à ce sujet l'ouvrage de Littleton : *La Religion chrétienne démontrée par la conversion et l'apostolat de S. Paul*, dans le neuvième volume des *Démonstrations évangéliques*.

[3] Rom., XV, 19; II Cor., XII, 12.—De Wette convient que S. Paul, dans ces passages, fait allusion à des miracles opérés par lui. « Toutefois, dit-il, nous ne sommes point suffisamment éclairés sur ce que renferme ce témoignage, ni même sur le sens des mots σημεῖα et τέρατα; car les faits rapportés sont trop peu nombreux. » Comment! l'Apôtre donne toute une liste de faits merveilleux qui ont eu lieu dans les communautés chrétiennes (I Cor., XII, 9, 10, 28), et cela ne suffit pas!

[3] I Cor., XV, 4-20. Cf. Act., XXII, 10; XXVI, 15, et I Cor., IX, 1.

CONCLUSION.

Les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul prouvent donc les faits les plus importants et les plus contestés de l'histoire évangélique. L'histoire ecclésiastique a continué cette démonstration.

Le Christ avait promis à son Église de demeurer avec elle jusqu'à la fin du monde; il a tenu sa promesse. Comme l'activité du Créateur persévère dans le gouvernement de la nature, la présence et la toute-puissance du Verbe incarné se sont révélées d'âge en âge au sein de l'Église, par de nouveaux miracles qui font suite aux miracles de l'Évangile. L'histoire ecclésiastique peut même se résumer en deux grands miracles, l'établissement de l'Église et sa conservation.

La vie de l'Homme-Dieu s'enchaîne à ce qui l'a précédée comme à ce qui l'a suivie, et l'histoire religieuse de l'humanité ne peut point s'expliquer sans elle *. De même que les Livres saints se confirment les uns les autres, ils sont

* Voyez le *Discours* de Bossuet *sur l'histoire universelle*, deuxième partie; son sermon *sur la divinité de la religion*, et la première partie de son *Panégyrique de saint André*; — *Christologie des alten Testamentes*, von C. W. Hengstenberg; — les *Conférences* du P. Lacordaire (1846-1847); — l'admirable *Démonstration évangélique* de Leland, dont tous les arguments sont pris en dehors de nos Livres saints; — l'*Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et païens*, par Bullet; le *Tableau du monde romain sous les Césars*, par M. de Champagny; *Rome et la Judée au temps de la chute de Néron; la Charité chrétienne durant les premiers siècles de l'Église*, par le même; — l'*Histoire universelle de l'Église*, par l'abbé Rohrbacher; — *le Catholicisme et le Protestantisme dans leurs rapports avec la civilisation*, par Balmès; — la *Défense de l'Église*, par l'abbé Gorini; — les *Moines d'Occident*, par M. de Montalembert, etc. — Les preuves si variées du Catholicisme confirment toutes la certitude de l'histoire évangélique. Les sciences les plus diverses, la psychologie, l'ontologie, l'esthétique, la philosophie morale, l'économie politique et l'histoire entière de la civilisation mènent à reconnaître le caractère divin de nos Évangiles, où les idées tiennent aux faits par des liens indissolubles.

confirmés par les monuments profanes. Mais, dans l'ouvrage que nous venons de résumer, le Dr Tholuck n'a point prétendu montrer tous les rapports qui lient aux objets divers de nos connaissances la doctrine et la vie du Christ, « in quo omnia constant, » dit saint Paul. Son but n'était point d'exposer à grands traits, comme Bossuet, l'histoire prodigieuse du peuple hébreu, l'incurable déchéance du monde païen, l'établissement merveilleux de l'Église, et le miracle de sa conservation. Pour défendre l'histoire évangélique, il n'avait pas besoin de donner à son travail de si larges proportions.

Strauss ayant concentré les efforts de sa critique dans l'analyse minutieuse de nos Évangiles, le Dr Tholuck s'est appliqué surtout à examiner le témoignage historique de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean; il a vérifié les passages de ces trois évangélistes qui font allusion à des événements, à des dates, à des coutumes, à des circonstances historiques ou géographiques, dont nous sommes instruits par des écrivains juifs, grecs, ou latins, étrangers au Christianisme. Ces passages, il est vrai, ont par eux-mêmes peu d'importance religieuse; mais l'argument qu'ils fournissent est d'autant plus fort.

Si nos évangélistes ont été minutieusement exacts dans des détails peu propres à éveiller leur attention, quelle n'a pas dû être leur exactitude quand il s'est agi de raconter des faits dont les moindres circonstances avaient une importance souveraine pour la démonstration du Christianisme! Ils devaient s'attendre à voir ces faits contrôlés de la manière la plus rigoureuse, et, s'ils eussent voulu tromper sur ces points décisifs, ils n'eussent eu aucune chance d'y réussir.

Or ces faits, d'autant plus certains qu'ils étaient plus importants, nous garantissent le reste des récits évangéliques, en nous démontrant la mission divine de Jésus-Christ, de ses disciples et de l'Église qu'ils ont fondée.

NOTES ADDITIONNELLES.

I

DE L'INTÉGRITÉ DU NOUVEAU TESTAMENT *.

Certains hérétiques des temps primitifs osèrent altérer leurs exemplaires du N. T.; mais l'Église catholique fut unanime pour flétrir cette altération des textes sacrés. Selon saint Justin, altérer les Écritures était un crime plus grand que d'adorer le veau d'or[1]. Denys de Corinthe (vers 170) appelait les téméraires qui falsifiaient les Écritures des *apôtres de Satan*[2]. On sait avec quelle vigueur Tertullien et saint Épiphane, entre autres, s'élevèrent contre Marcion, qui avait mutilé l'Evangile de saint Luc. Les premiers témoignages relatifs aux évangiles montrent déjà la vénération qui les entourait. Papias les appelle des oracles[3]; suivant saint Irénée et Clément d'Alexandrie, ils sont dictés par le Verbe divin[4]; Origène déclare qu'il n'y a pas un iota, pas un trait sans dessein dans les divines Écritures[5].

* La substance de cette note est empruntée au solide traité de M. Wallon sur la *Croyance due à l'Évangile* (chap. VI, p. 209-231).

[1] *Dialog. c. Tryph.*, 73. — Cf. Norton, *The Evidences of the genuineness of the Gospels*. Vol. I, part. I, chap. II.

[2] Euseb., *H. eccl.*, IV, 23.

[3] Idem, ibid., III, 39.

[4] Iren., *Adv. Hær.*, III, II. 8; — Clem. Alex., *Strom.*, VII, 16.

[5] *Comm. in Matth*, XVI, 12, t. III, p. 734; Cf. *in Matth.*, XIX, 19.

Le caractère du texte repousse d'ailleurs toute idée d'un remaniement; le style n'en est pas moins original que le fond; incorrect, plein d'hébraïsmes, forçant le mot à se plier à des emplois, à des combinaisons que les classiques n'ont jamais connues, il manifeste clairement des mains juives: or, après les temps apostoliques, tous ceux qui écrivent dans l'Église sont Grecs[1].

Comment d'ailleurs des libertés que les copistes n'ont jamais prises avec Hérodote, Platon ou Cicéron, quand rien ne protégeait ces écrivains contre les faussaires, auraient-elles pu être prises impunément avec des Livres qui ne comptaient pas moins de gardiens qu'il y avait d'évêques?... Saint Irénée, à la fin du traité de l'Ogdoade, adjurait celui qui aurait un jour à transcrire ce livre de collationner soigneusement sa copie, de la corriger sur l'original, et de reproduire cette formule d'adjuration[2]. Peut-on douter que ce Père et les autres aient eu la même sollicitude pour la transcription des textes sacrés?

Supposons néanmoins que les copistes aient pu prendre toute liberté. Les divergences s'accroissant à mesure qu'on s'éloignait de l'origine, on aurait eu, avant la fin du second siècle, presque autant d'ouvrages divers qu'il existait de manuscrits. Comment, de cette diversité, serait-on revenu au texte de nos quatre évangiles?— A la fin du second siècle, au temps de saint Irénée et de Clément d'Alexandrie, les évangiles existaient sous une forme parfaitement arrêtée et reçue. Dira-t-on, avec Eichhorn, que ce dut être l'effet d'une convention? Mais où voit on, dans le second siècle, un concile assez puissant pour faire réussir partout une pareille convention, de telle manière qu'il ne soit pas resté dans

[1] V. Michaëlis, *Intr. au N. T.*, t. I, IV et V.
[2] Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, v. 20.

l'histoire le moindre vestige d'une résistance, ni même d'une décision[1]?

Comment enfin aurait-on perdu tous les textes indépendants, rejetés pour faire place au texte unique de l'Église? Les copies des Évangiles devaient être fort nombreuses à la fin du second siècle. Norton, d'après Gibbon, évalue la population du monde romain à cent vingt millions, et les Chrétiens à la vingtième partie, pour la fin du troisième siècle. Qu'on évalue le nombre des Chrétiens à la quarantième partie de la population, pour le second siècle; en comptant seulement un exemplaire du Nouveau Testament par cent Chrétiens, on aura encore trente mille copies environ[2]. Qu'on en rabatte ce qu'on voudra, il reste toujours certain que le nombre des copies devait être très-considérable. Or, quand Origène fit une révision des copies existantes, que trouva-t-il? Bien des copies avaient souffert; mais néanmoins les variantes et les fautes qu'il nota n'étaient ni plus graves, ni plus nombreuses, qu'elles ne le sont d'ordinaire dans nos manuscrits. C'est ce que Norton a mis en évidence, en recueillant les observations d'Origène, dans une note qu'il a jointe à sa solide argumentation[3]. Les manuscrits examinés par Origène témoignaient donc d'un texte unique, vicié parfois, mais n'ayant reçu du temps que les injures communes, dommage facilement réparable, quand il existe pour un même livre un grand nombre de copies.

Le temps beaucoup plus long qui s'est écoulé depuis Origène, tout en multipliant, avec les transcriptions, les chances d'erreurs, n'a pas compromis davantage le texte sacré. Lors-

[1] Voyez le développement de cette argumentation dans Norton, I, 1, p. 35 et suiv.

[2] Norton, ibid., p. 45 et suiv. Au cinquième siècle, dans le seul diocèse de Cyr, Théodoret substitua deux cents exemplaires du texte canonique à un nombre égal d'exemplaires du *Diatessaron* de Tatien.

[3] Ibid., note B, p. XCVIII.

que Mill publia ses trente mille variantes, il y eut un moment de surprise; et pourtant il n'y avait rien là qu'on ne dût trouver naturel[1]. LES VARIANTES, *d'ailleurs*, DOIVENT SE PESER PLUTÔT QUE SE COMPTER. Or, des trente mille que le critique anglais a recueillies (le nombre peut aller aujourd'hui à cent mille, ou cent cinquante mille), *on en a signalé une centaine tout au plus comme dignes d'attention, et une dizaine comme pouvant toucher au dogme.* TOUT LE RESTE EST SANS PORTÉE. Je me trompe; lorsqu'un pareil travail aboutit à un semblable résultat, il prouve, par l'insignifiance des variantes recueillies, l'unité qui subsiste entre les copies. Les recherches continuées depuis Mill, en mettant un peu d'ordre parmi les variantes, en les groupant par familles, en les rattachant à un petit nombre de recensions antiques, d'où l'on suppose nos manuscrits dérivés, ont mis en lumière la parenté de ces familles et l'accord de ces recensions sur tous les points capitaux.

Ces conclusions, tirées de l'étude des manuscrits, sont confirmées par la comparaison des traductions antiques. Plusieurs de ces traductions représentent l'état du texte original antérieurement aux plus anciens manuscrits. Telle est la Pechito; telles sont aussi les versions coptes et les versions latines antérieures à saint Jérôme. Toutes ces versions nous garantissent l'intégrité du texte original; les critiques les plus habiles l'ont constaté[2].

Les citations des Pères fournissent une dernière preuve de l'intégrité des textes sacrés. Les Pères sans doute citaient

[1] Bentley a compté jusqu'à vingt mille variantes dans Térence, en se bornant à quelques manuscrits. On compte par mille et par dix mille les variantes de la traduction officielle de l'Église anglicane; et cependant les fautes qui se commettent dans l'impression doivent être bien moins nombreuses que celles qu'il faut s'attendre à rencontrer dans des copies manuscrites.

[2] Voyez spécialement Michaëlis (I, VII), et Hug (I, § 61 et suiv.).

souvent de mémoire, et, dans certains genres d'écrits, il pouvait leur suffire de rendre la pensée, sans tenir à l'expression ; leurs citations offrent donc bien des variantes, qui probablement ne se trouvaient pas alors dans les textes sacrés. Néanmoins, en comparant nos textes actuels avec l'ensemble de leurs citations, on y trouve une conformité frappante et décisive[1], dans tout ce qui a quelque importance.

Un certain nombre de passages ont été, nous le savons, l'objet de controverses plus ou moins embarrassantes; mais la suppression de ces passages n'ébranlerait aucune des thèses que nous appuyons sur l'autorité historique du Nouveau Testament[2]. Si, depuis longtemps, ils ont donné lieu à des doutes, ils ont d'ailleurs été victorieusement défendus.

Concluons. La substance du texte primitif n'a pas pu être altérée, sans qu'il en restât une trace historique dans les réclamations des dissidents, et dans les copies perpétuées jusqu'à nous par la transcription. Nos copies sont identiques pour le fond; nul concert n'a pu substituer un texte de convention aux textes antérieurs; l'Église, gardienne vigilante de ses Écritures, a toujours rejeté et flétri ceux qui osaient les altérer. Il est donc certain que les livres du Nouveau Tesment sont demeurés, en substance, tels que l'Esprit-Saint les inspira à leurs auteurs.

[1] Michaëlis, I, IX.

[2] On peut en voir la preuve dans Norton. Bien qu'il abandonne à tort la plupart des passages controversés de nos Évangiles, il n'en prouve pas moins, d'une manière victorieuse, l'authenticité et l'intégrité substantielle de l'histoire évangélique.

II

HISTOIRE DE L'HYPOTHÈSE D'UN ÉVANGILE PRIMITIF, SOURCE COMMUNE DE NOS TROIS PREMIERS ÉVANGILES [1].

1. — Cette hypothèse avait été proposée plusieurs fois sans succès, quand Eichhorn fit sa fortune. Suivant ce critique plein d'imagination, il existait dès le temps du martyre de saint Étienne une courte narration de la vie de Jésus en langue araméenne, ou syro-chaldaïque; il s'introduisit peu à peu, dans les copies de ce texte, des additions et des variantes très-nombreuses, et il se forma ainsi des *recensions* diverses, que nos évangélistes traduisirent chacun de leur côté.

Marsh tenta de perfectionner cette hypothèse, il supposa que l'Évangile primitif araméen avait été traduit en grec, dans sa forme première; puis il augmenta le nombre des *recensions* du texte araméen, les rangea en deux catégories, et les décrivit en détail, comme s'il les eût collationnées. Il n'hésitait pas à indiquer celles qui avaient servi de base aux Évangiles de saint Marc, de saint Matthieu, et de saint Luc! Il affirmait en outre que saint Matthieu et saint Luc s'étaient servis, chacun à sa manière, d'un recueil de discours du Christ, et que le traducteur grec de saint Matthieu avait employé les textes de saint Marc et de saint Luc, comme précédemment saint Marc et saint Luc avaient employé la traduction grecque de l'Évangile primitif.

[1] Cette note se rapporte à la page 16 du présent volume. Le temps et l'espace me manquent pour discuter les conjectures que j'y expose; mais j'ai cru devoir résumer au moins l'histoire de ces conjectures, qui ont beaucoup occupé et occupent encore l'imagination des critiques allemands. Je ne sens pas du reste le besoin de discuter un travail d'imagination, qui ne prouve absolument rien contre l'autorité de nos évangiles reconnue comme certaine par les auteurs mêmes de ces hypothèses.

Quand Marsh eut ainsi remanié l'hypothèse d'Eichhorn, celui-ci la reprit, pour lui donner une forme nouvelle. Selon ses dernières conjectures, nos trois premiers Évangiles auraient été composés en araméen, conformément à trois recensions différentes de l'Évangile primitif; et, lorsqu'ensuite ils furent traduits en grec, leurs traducteurs se seraient servis de diverses traductions antérieures de l'Évangile primitif.

Gratz proposa d'autres conjectures. Suivant lui, saint Marc et saint Luc se sont servis d'une traduction grecque de l'original araméen primitif; mais, en même temps, ils ont puisé à d'autres sources. Saint Matthieu, pour composer son Évangile araméen, se servit de l'Évangile araméen primitif, et d'un recueil de sentences analogue à ceux qu'employa saint Luc. Son traducteur grec introduisit dans son Évangile des passages pris dans saint Marc. Des passages de saint Luc furent pareillement introduits dans saint Marc[1], etc...

II. — Quand la vogue de ces romans fut passée, on se mit à travailler sur une autre hypothèse, celle d'un Évangile primitif oral. Sans l'avoir inventée, Gieseler se l'appropria, en la développant très-habilement[2].

Suivant lui, l'enseignement oral de l'Évangile eut tout d'abord une forme arrêtée; mais cette forme ne résulta ni d'une convention entre les Apôtres, ni d'un texte écrit pour servir de type à l'enseignement oral; son développement fut spontané.

Plusieurs critiques, entre autres Credner, en adoptant cette conjecture de Gieseler, ont tâché de la perfectionner, et voici à peu près le fond de leurs idées. — Pendant les années que les Apôtres passèrent à Jérusalem après l'Ascen-

[1] On peut voir dans l'*Introduction* d'Adalb. Maier (*Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, s. 16-22) une exposition plus détaillée de ces hypothèses fantastiques.

[2] Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten schicksale der schriftlichen Evangelien*. Leipzig. 1818.

sion, les événements de la vie de Jésus et sa doctrine étaient l'objet ordinaire de leurs entretiens spirituels. De ces entretiens, où chacun communiquait aux autres ses souvenirs les plus vifs, il résulta un ensemble de récits qui, par la répétition fréquente, prit une forme très-fixe dans ses moindres détails, et même dans l'expression. Cette forme dut se préciser chaque jour davantage par l'instruction que les Apôtres donnaient aux convertis, qui devaient en instruire d'autres. Pour que l'Évangile ne vînt pas à s'altérer en se répandant, il devait être inculqué dans les esprits en une forme bien déterminée. Toutefois, certains récits qu'on répétait moins souvent, parce qu'ils avaient moins d'importance, ne prirent pas une forme aussi arrêtée. La langue de cet Évangile primitif oral était le syro-chaldaïque; mais, comme beaucoup de juifs hellénistes entrèrent promptement dans l'Église, il dut être bientôt traduit en grec. Cette traduction, qui se fit d'abord de vive voix, prit une forme d'autant plus fixe que les Apôtres n'étaient point habitués à parler grec. Elle se répandit de tous côtés, avec les prédicateurs de l'Evangile. Les Apôtres et les missionnaires qui venaient de Jérusalem la modifiaient peu dans leurs prédications. Saint Paul et les missionnaires qui dépendaient de lui la modifièrent bien davantage; néanmoins les récits essentiels ne furent changés ni par l'Apôtre des Gentils, ni par ses disciples, qui négligèrent seulement les détails dont l'importance regardait les Juifs, et insistèrent sur les choses les plus utiles aux païens. Le fond resta le même dans toutes les prédications. Les écrits composés d'après cette exposition uniforme devaient donc s'accorder, comme nos évangiles synoptiques.

III. — M. Ewald a tenté récemment de combiner, en les transformant, les hypothèses imaginées avant lui. Voici, en

[1] Cf. Adalb. Maier, *Einleitung in die schriften des Neuen Testaments*, s. 23-29.

résumé, comment il suppose que les évangiles se sont formés.

On recueillit d'abord, de la bouche des Apôtres, le récit des principaux *faits* de la vie de Jésus. On recueillit ensuite les *maximes* et les *préceptes* du Christ; et, pour aider la mémoire, on les groupa en nombre ronds, trois, cinq, plus souvent sept. Ce recueil, propagé par l'enseignement oral durant un grand nombre d'années, fut ensuite rédigé par écrit. La plupart des discours du Sauveur que nous lisons dans les livres canoniques ont été empruntés à ce recueil. M. Ewald indique sans hésiter les sentences qui viennent de cette source, et celles qui viennent d'ailleurs. Poursuivant son travail conjectural, il a imaginé ainsi une longue série de rédactions évangéliques, dans laquelle l'Évangile de saint Matthieu occupe la cinquième place, et l'Évangile de saint Luc la neuvième ! C'est dans l'Évangile de saint Matthieu, dit il, que nous retrouvons le plus d'éléments de l'évangile primitif. L'Évangile de saint Luc présente des traces nombreuses de la sixième rédaction, de la septième et de la huitième. Le savant critique montre à qui veut l'en croire chacune de ces traces, exactement comme s'il eût palpé et collationné en détail toutes ces rédactions imaginaires [1] !...

De pareils abus de la critique ne méritent à coup sûr ni d'être discutés, ni même d'être exposés en détail dans un résumé positif de la science. Ils ne doivent trouver place que dans l'histoire des égarements de l'esprit humain.

Toutefois, M. Ewald reconnaît hautement la certitude de l'histoire évangélique; l'authenticité et la véracité des principaux livres du Nouveau Testament sont, à ses yeux, manifestes. Voici, par exemple, comment il parle de notre quatrième évangile : « Œuvre étonnante, sous cent rapports,

[1] *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1848, s. 116-154 ; — 1849, s. 180-244 ; — 1850-51, s. 140-174, etc.

simple et claire pour tout esprit droit, l'Évangile de Jean a été composé *certainement* par le disciple intime du Christ[1]... Cela est *incontestable*[2]... *Il n'y a qu'un fou qui pût en douter*[3]... Le quatrième évangile se défend lui-même parfaitement; il a en outre l'appui de la première Épître, qu'on n'a jamais contestée; il a enfin pour lui la tradition tout entière, et l'on peut affirmer avec raison QU'IL N'Y A PAS, DANS TOUTE L'ANTIQUITÉ, UN OUVRAGE DONT L'AUTHENTICITÉ SOIT AUSSI CERTAINE[4]. »

L'authenticité de l'Évangile de saint Luc est pour M. Ewald non moins évidente[5]. « Il n'y a, dit-il, aucune raison d'en douter[6]... Il est également incontestable que les Actes des Apôtres ont été écrits par saint Luc[7]. »

S'il ne croit pas que notre Évangile selon saint Matthieu ait été composé par cet Apôtre sous sa forme actuelle, il pense néanmoins qu'on a raison de l'attribuer à saint Matthieu, attendu que le rédacteur a surtout puisé dans un recueil de λόγια composé par saint Matthieu en langue araméenne[8].

Il se prononce enfin, d'une manière bien plus nette, pour

[1] *Drittes Jahrb.*, s. 151.

[2] Ibid., p. 170.

[3] *Zehntes Jahrbuch.*, 1859-1860, s. 99. Ces paroles résument l'article où elles se trouvent et qui est consacré tout entier à l'authenticité de l'Évangile selon S. Jean et des trois Épîtres de cet Apôtre. M. Ewald s'écrie en terminant : « Que prétend donc Baur, avec ses grossières bévues et ses impudentes objections? Veut-il nier encore ce qu'il y a de plus évident, et recommencer à tout dénaturer?... » (Ibid., p. 114.)

[4] Ibid. M. Ewald soutient énergiquement l'authenticité des trois Épîtres de S. Jean (*Drittes Jahrb.*, p. 174 et suiv.) et des Épîtres de S. Paul aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, etc. Il méconnaît seulement l'authenticité des Épîtres à Tite, à Timothée, aux Éphésiens et aux Hébreux. Tout en rejetant l'Épître aux Éphésiens, il avoue qu'elle est pleine de l'esprit de S. Paul. A l'en croire, l'Épître aux Hébreux serait l'œuvre d'Apollon.

[5] *Zweites Jahrbuch.* 1849, p. 219 et suiv.

[6] Ibid., p. 224.

[7] *Drittes Jahrbuch.* 1850-51, p. 141.

[8] *Zweites Jahrbuch*, p. 209 et suiv., et alibi passim.

l'Évangile de saint Marc, et il fait ressortir l'accord intime des données traditionnelles avec les caractères que nous présente cet Évangile[1].

IV. — L'hypothèse de Gieseler, diversement exposée et combinée avec les indications fournies par le *proœmium* de saint Luc, continue d'obtenir une grande faveur parmi les critiques allemands. Ébrard l'adopte, en la modifiant légèrement. « Pour résoudre toutes les difficultés, il suffit, dit-il, de combiner les données positives de la tradition sur l'origine et le but de nos Évangiles, avec cette hypothèse d'un type fixe de narration, qui dut se former dans le cercle des témoins oculaires de la vie du Christ[2]. » Guericke s'exprime à peu près de la même manière[3].

III

DU TEXTE GREC DE SAINT MATTHIEU[4].

L'Évangile grec de saint Matthieu a, dit-on, le caractère d'un original, et non celui d'une traduction. Les citations de l'Ancien Testament y sont faites d'après la version alexandrine, et non d'après le texte hébreu. Donc il n'a pas été, comme on le suppose, calqué sur un texte araméen, ou syro-chaldaïque, composé par saint Matthieu.

Mais le caractère indépendant et original de notre Évangile grec s'explique aisément, s'il fut rédigé par saint Matthieu lui-même, ou par un de ses disciples, sous sa direction, pour servir aux Juifs hellénistes qui affluaient à Jérusalem, et aux

[1] *Zweites Jahrbuch*. p. 203 et suiv.
[2] *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte*. Erlangen, 1850, p. 824.
[3] *Gesammtgeschichte des Neuen Testaments*. 1854, p. 251, 264.
[4] Cette note se rattache à la page 35 du présent volume.

populations grecques que saint Matthieu évangélisa sur la fin de sa vie. Or cette hypothèse est justement celle qui paraît la plus probable à un grand nombre de critiques modernes au delà du Rhin, depuis Bengel jusqu'à Guericke, Thiersch, Ébrard, etc., pour ne citer que des protestants.

« Ou Matthieu, dit Guericke, traduisit lui-même son Évangile, pour les besoins des Juifs hellénistes, ou il le fit traduire sous ses yeux par quelqu'un des hommes apostoliques qui le secondaient. Dans aucun de ces deux cas, la traduction ne dut être servile; car les besoins des Juifs hellénistes ont dû suggérer des modifications. [1] »

Suivant Ébrard[2], « on va trop loin quand, avec Schwarz, Bengel, Schott, Olshausen et Thiersch, on soutient que c'est Matthieu lui-même qui a traduit en grec son Évangile araméen ; saint Jérôme n'a-t-il pas dit (*de Vir. ill.*, 3) : « Matthæus Evangelium... hebraicis litteris composuit. *Quod quis postea in græcum transtulerit, non satis certum est?* » — Mais on est bien plus loin de la vérité quand, avec Lücke, Usteri, Schulz, Orelli, Schultess, de Wette, etc., on prétend que notre version grecque fut écrite longtemps après la rédaction de l'original araméen. Le besoin d'une version grecque dut évidemment se faire sentir de bonne heure. Dans le témoignage de Jean, que Papias nous a conservé, l'époque où chacun était réduit à interpréter cet Évangile comme il pouvait est en effet mentionnée déjà au passé (ἡρμήνευσε). Notre traduction grecque fut donc faite, sans aucun doute, sous les yeux des Apôtres, et par leur mandat. Aussi voyons-nous notre Évangile grec cité dès le commencement comme l'Évan-

[1] Guericke, *Gesammtgeschichte des Neuen Testaments*, p. 114 et suiv. Cf. Thiersch, *Versuch zur herstellung des historichen standpuncts für die kritik der neutestamentlichen schriften*. Erlangen, 1845, p. 192, 222, et passim.

[2] *Wissenschaftliche kritik der evangelischen geschichte* (1850), p. 785-786.

gile de saint Matthieu, et cela par les auteurs mêmes suivant lesquels saint Matthieu composa d'abord son Évangile en hébreu, c'est-à-dire en araméen[1]. »

IV

DES CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE NOUVEAU.

I. — Dans l'Évangile araméen, ou syro-chaldaïque, composé par saint Matthieu pour les Églises de la Palestine, les livres hébreux de l'Ancien Testament pouvaient être cités d'après le texte hébreu, ou d'après les gloses écrites en chaldaïque. Mais, dans l'édition grecque de notre premier Évangile, et dans les autres livres du Nouveau Testament écrits en grec, il était naturel que l'on citât l'Ancien Testament d'après la version grecque[2]. Saint Jérôme, néanmoins, a tâché de montrer que les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau étaient tirées de l'hébreu et non du grec; ce qui semble vrai spécialement de plusieurs citations de saint Matthieu. Suivant Ad. Maier, il y aurait, dans saint Matthieu, trois manières de citer l'Ancien Testament : tantôt, dit-il, les citations reproduisent la version des Septante littéralement, ou avec de très-légères différences; tantôt les citations reproduisent le texte hébreu, et s'écartent de la version alexandrine; tantôt elles s'écartent également de la version grecque et du texte hébreu[3].

La raison de ces divergences, c'est que les apôtres et les Évangélistes n'ont point cru devoir s'attacher à la rigueur de

[1] Clément d'Alex., *Strom.*, I, p. 341. — Iren., *Hæres.*, III, XI, 8, et XVI, 2. — Tertul., *de Carne Chr.*, XXII.
[2] R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, p. 232-233.
[3] Ad. Maier, *Einleit. in die schriften des Neuen Testaments*, s. 54.

la lettre, dans leurs citations. Assez souvent, ils se contentaient de rapporter le sens des paroles qu'ils accommodaient à leurs discours. Les Pères aussi, en citant l'Écriture, s'inquiétaient peu de changer les mots, quand ce changement était de nulle importance pour le sens[1].

Saint Jean Chrysostome croit qu'on ne doit pas chercher dans les écrits des prophètes la parole citée par saint Matthieu, ch. II, 23, parce qu'on a perdu plusieurs livres des prophètes, comme on peut le prouver, dit-il, par l'histoire des Paralipomènes (*Homil.* IX *in Matth.*)[2].

II. — Dès les premiers siècles, Celse, Porphyre, Julien et les Juifs attaquèrent les témoignages de l'Ancien Testament employés dans le Nouveau. Pour apprécier ces attaques et l'usage que Jésus-Christ et ses Apôtres ont fait des textes bibliques, il faut se rappeler les idées traditionnelles des Juifs et leur manière habituelle de raisonner sur les textes sacrés. « Leurs rabbins donnent assez souvent deux sens à plusieurs passages : le premier est purement historique; le second peut être appelé mystique, ou allégorique. C'est ainsi qu'ils expliquent quelquefois de David et du Messie un même passage. Tous leurs vieux *Medrascim*, ou commentaires allégoriques, qui sont les plus anciennes explications qu'ils aient de la Bible, suivent cette méthode. Leurs docteurs n'ont commencé à insister fortement sur le sens littéral que lorsqu'ils ont eu des disputes avec les Chrétiens; et il était facile de leur répondre, en ne suivant point d'autres principes que ceux qu'ils avaient établis. Pourquoi donc veulent-ils que, lorsqu'il s'agit du Messie, on ne puisse se servir de preuves qui soient appuyées sur des sens mystiques et allégoriques de l'Écriture, puisqu'ils ont toujours observé eux-mêmes cette

[1] R. Simon, ouvr. cité, p. 256.
[2] R. Simon, ibid., p. 263, 264. — R. Simon préfère une autre solution que l'on peut voir ibid., p. 265, 266.

méthode?... Il est vrai que ce qui est purement allégorique ne peut servir de preuve positive; mais lorsque ces allégories sont appuyées sur la tradition, on peut les employer[1]. »

« Le livre où l'on trouve le plus de ces sortes de citations est l'Épître de saint Paul aux Hébreux, où beaucoup de passages de l'Ancien Testament sont expliqués d'une manière tout à fait allégorique, éloignée de la lettre. Cela même a donné lieu à quelques écrivains de soupçonner que saint Paul ne pouvait pas en être l'auteur. Mais, au contraire, si l'on fait réflexion sur la méthode des Pharisiens dans leurs explications de l'Écriture, on ne peut guère l'attribuer à d'autres qu'à ce saint Apôtre qui, ayant étudié à Jérusalem sous le docteur Gamaliel, pénétrait tout ce qu'il y avait de plus subtil dans les interprétations secrètes et mystiques de la Bible[2]. »

Les Évangélistes et les Apôtres ont suivi, dans l'application qu'ils ont faite des prophéties au Messie, une méthode approuvée par les Juifs, principalement par les Pharisiens[3].

[1] R. Simon, *Hist. crit. du N. T.*, p. 244-247. Nos adversaires ne prouveront jamais que ces allégories traditionnelles n'avaient pas leur source dans l'enseignement des prophètes.

[2] Idem, ibid., p. 248. R. Simon raconte qu'il prêta un jour cette Épître à un Juif très-versé dans l'étude des anciens commentaires rabbiniques. Ce Juif avoua « qu'elle ne pouvait avoir été écrite que par quelque grand *Mekubal* (homme de tradition). Il louait sa science profonde dans les sens sublimes de la Bible, et il revenait toujours à son grand *Mekubal*, dont il ne parlait qu'avec admiration. » (ibid.) Voyez, à ce sujet, le commentaire de cette Épître par le savant Delistzch. (*Commentar zum Briefe an d. Hebräer*, 1857).

[3] « Il y avait certaines traditions qui n'étaient pas seulement reçues par les Pharisiens, mais par les autres sectes. Je mets au nombre de ces traditions la créance du Messie... Les Samaritains, qui n'ont jamais reconnu pour Écriture divine et canonique que le Pentateuque, croyaient dès le temps de Jésus-Christ et croient encore aujourd'hui au Messie. Ils se fondent pour cela sur certains passages de la Loi qui paraissent avoir un autre sens, si on les explique à la lettre. Les Juifs caraïtes, qui ont un grand mépris pour les fables répandues dans le Talmud, ne rejettent pas absolument toutes les traditions contenues dans ce livre. » (R. Simon, ibid., p. 250.)

Aussi Origène répondant à Celse, qui faisait parler un Juif dans son ouvrage, lui reproche de ne pas faire parler ce Juif selon son caractère, et de lui faire dire des choses qui convenaient mieux à un Samaritain et à un Sadducéen qu'à un Juif véritable[1]. Il est certain que les Juifs croyaient bien des choses dont ils n'avaient aucune preuve littérale dans l'Ancien Testament, et qui étaient seulement appuyées sur leurs traditions orales. Ces croyances traditionnelles, qui avaient leur source dans l'enseignement des prophètes, nous expliquent les arguments des Évangélistes et des Apôtres. Les livres de l'Ancien Testament ne contiennent en effet qu'une partie de la religion juive; l'autre partie se conservait par la tradition orale[2].

L'espace nous manque pour résoudre en détail les difficultés que présentent les divers passages de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau. On peut consulter, sur chacun de ces passages, les Commentaires de Maldonat, et l'*Herméneutique* de Ranolder, ouvrage trop peu connu (*Hermeneuticæ biblicæ generalis Principia rationalia, christiana et catholica, selectis exemplis illustrata*, 1 vol. in-8, 1838, Quinque ecclesiis), p. 208-222, etc.

V

DU VOYAGE DE SAINT PAUL EN ESPAGNE.

Suivant le Dr Reithmayr, saint Paul, une fois arrivé à Rome, y resta probablement jusqu'à sa mort, et ne put ni retourner en Orient, ni aller en Espagne[3] Cette opinion a prévalu, depuis quelques années, parmi les critiques allemands, mal-

[1] Origène, *Contr. Cels.*, lib. I et I R Simon, ibid., p. 260, 261.
[2] Idem, ibid., p. 270.
[3] Voyez ci-dessus, p. 157-158, 176 177.

gré la force des témoignages contraires. Mais le savant Döllinger vient de reprendre sur ce point la thèse soutenue par Eusèbe et saint Jérôme[1]. Suivant lui, Paul fut délivré de ses chaînes et put encore, pendant deux ou trois ans, propager au loin l'Évangile, avant de répandre son sang à Rome, en l'année 67. « L'antiquité chrétienne, dit-il, ne fournit aucune donnée qu'on puisse opposer aux témoignages positifs de saint Clément, du Canon de Muratori, d'Eusèbe, de saint Chrysostome et de saint Jérôme[2]. Contemporain et disciple de Paul, saint Clément dit en termes exprès, dans la lettre qu'il écrivit de Rome aux Corinthiens, que Paul est allé jusqu'aux derniers confins de l'Occident[3]. Écrivant à Rome, saint Clément n'a pas pu appeler cette ville l'extrémité de l'Occident. Il avait déjà dit que Paul avait prêché en Occident ; mais, pour mieux peindre l'activité de son zèle qui embrassait tout, il veut ajouter quelque chose de plus : c'est pourquoi il dit que ce grand Apôtre est allé jusqu'à l'extrémité de l'Occident, ou du moins jusqu'à l'une des provinces occidentales de l'empire romain[4]. L'auteur du Canon de Muratori,

[1] *Christenthum und Kirche in der zeit der Grundlegung*, von Joh. Jos. Ign. von Döllinger (1860; Regensburg.), s. 80, 81,

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, II, 22. — Chrysost., *in II Tim.*, IV, 20. — Hieron., *Catal. Script.*

[3] Clem. Rom., I, 5.

[4] Pour éluder sur ce point le témoignage de S. Clément, Wieseler a eu l'idée de traduire τὸ τέρμα τῆς δύσεως par : *le souverain de Rome.* Cette idée, dit M. Döllinger, mériterait à peine l'honneur d'une réfutation, si Schaff ne l'eût adoptée (*Geschichte der apostolischen Kirche*, s. 348), et n'eût traduit : « *Il comparut devant la plus haute puissance de l'Occident.* » Que τέρμα ait jamais signifié la *souveraine puissance*, c'est là une invention destituée de tout fondement. Schaff invoque un passage d'Euripide (*Suppl.* 617) ; mais, dans ce passage, τέρμα signifie la *fin*, ou le *terme* (par ex. de la souffrance), et non le *pouvoir suprême.* Il en est de même de τέρμα σωτηρίας, dans Sophocle (*Œd. Col.* 725) et dans Euripide (*Orest.*, 1337), *metam salutis.*

qui écrivit entre les années 165 et 175, dit expressément que cette province est l'Espagne[1]. »

M. Döllinger s'appuie aussi sur les Épitres pastorales, pour soutenir que saint Paul, une fois mis en liberté, ne porta pas seulement l'Évangile en Espagne, mais retourna en Orient, et visita encore Éphèse, la Crète, la Macédoine, Milet et Nicopolis, avant de retourner à Rome. Je laisse aux chronologistes à juger le système chronologique adopté par le Dr Reithmayr, pour le classement de ces Épitres; mais, quoi qu'il en soit de ce système, on doit, ce me semble, admettre au moins que saint Paul alla de Rome en Espagne.

L'objection la plus spécieuse contre ce voyage de saint Paul en Espagne, c'est que la tradition de l'Église espagnole ne la confirme pas. — « Mais, répond M. Döllinger, nous ne savons presque rien sur l'histoire de cette Église pendant les trois premiers siècles. L'histoire de deux martyrs qui ne sont pas des temps primitifs, celle de deux évêques déposés vers le milieu du troisième siècle, et dont il est fait mention dans les Épitres de saint Cyprien, puis les canons du concile d'Elvire, voilà tout ce qui nous reste touchant les premiers âges de cette Église. La tradition espagnole ne remonte point, en réalité, au delà du troisième siècle, et nul chrétien espagnol n'a écrit avant la fin du quatrième siècle. »

VI.

DU CHRISTIANISME DE SAINT PIERRE ET DE SAINT PAUL.

Le Dr Baur et son école ont construit leurs théories fantastiques, touchant la formation de l'Église et des écrits du

[1] « Sicuti et (Lucas), semota passione Petri, evidenter declarat, seu (*ou* et) *profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis.* » Cf. Wieseler, *Theolog. studien*, 1856, s. 105. L'auteur de ce fragment parle de la mort de S. Pierre et du voyage de S. Paul en Espagne comme de faits également notoires

Nouveau Testament, sur l'hypothèse d'un antagonisme radical entre le Christianisme de saint Pierre et celui de saint Paul. M. E. Quinet, ayant développé cette hypothèse en un langage poétique d'autant plus spécieux qu'il est plus vague, le docte et judicieux abbé Gorini lui a répondu, dans une solide dissertation insérée au premier volume de sa *Défense de l'Église contre les erreurs historiques* (p. 1-8). Sur l'antagonisme supposé de saint Pierre et de saint Paul, on peut aussi consulter utilement l'abbé Rohrbacher (*Hist. univ. de l'Eglise*, t. IV, p. 325 et suiv. de la première édition).

Les paradoxes du Dr Baur et de ses disciples, Schwegler, Zeller, Hilgenfeld, etc., ont été réfutés en Allemagne par un grand nombre d'érudits catholiques, protestants et même rationalistes. Je citerai seulement, parmi les protestants, Ebrard (*Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte*, Zweite aufl., 1850); — Ritschl, qui avait d'abord adopté ces erreurs et qui les a combattues après des études plus sérieuses (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Zweite aufl., 1857); Lechler (*Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, Zweite aufl., 1857), dont l'ouvrage a obtenu le prix proposé par une association théologique protestante, pour la meilleure réfutation de Baur. — Uhlhorn a résumé et complété cette polémique, dans deux articles intéressants des *Jahrbücher für deutsche theologie* (Stuttgart, 1858, s. 280-349; 492-531). M. Ewald ne manque jamais une occasion de stigmatiser les *extravagances* de cette école de Tubingue. (Voyez ses *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1848-1860, passim.) M. Bunsen n'en parle guère avec moins de mépris et d'indignation. — Ce sont pourtant les erreurs de cette école que maint critique rationaliste enseigne chez nous comme le résultat irrécusable de la science allemande!...

VII.

AUTHENTICITÉ DU VERSET « TRES SUNT QUI TESTIMONIUM DANT IN CŒLO : PATER, VERBUM, ET SPIRITUS SANCTUS. » (I JOAN., V, 7.)

Contestée depuis longtemps, l'authenticité de ce verset est, depuis Griesbach[1], rejetée généralement par les critiques rationalistes et protestants. Des catholiques même ont cédé sur ce point au torrent de l'opinion. Le Dr Scholtz, entre autres, dans sa grande édition critique du Nouveau Testament, publiée à Bonn en 1836, n'a pas traité ce verset comme douteux, mais l'a complétement éliminé du texte, comme certainement apocryphe. Il ignorait, ce semble, la solide dissertation publiée peu auparavant, en Angleterre et à Rome, pour la défense de ce verset[2]. Dans cette dissertation, le Dr Wiseman, aujourd'hui cardinal, produisait de nouvelles pièces fort importantes pour la décision d'un procès qu'on voulait clore précipitamment par un arrêt dédaigneux.

Mieux instruit que le Dr Scholtz des pièces du débat, M. Tischendorf n'a pas montré plus de mesure dans son jugement. Ses paroles sont appréciées comme elles le méritent, dans un mémoire de M. Berger de Xivrey, que nous avons cité plus d'une fois[3].

Mon savant et vénérable ami, M. Lehir, professeur au séminaire Saint-Sulpice, a fait sur cette question des recherches approfondies, et il veut bien me communiquer une dissertation inédite, où il expose le résultat de ces recherches. En attendant le jour très-désirable d'une publication

[1] La dissertation composée par Griesbach sur ce sujet parut en 1806, à la fin du deuxième volume de son édition critique du Nouveau Testament.

[2] *Two letters on some parts of the controversy concerning I John, V, 7, containing also an inquiry into the origine of the first latine version of Scripture, commonly called the Itala.* Rome, 1835.

[3] *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, p. 145 et suiv. de l'édit. in-8.

complète, je suis heureux de pouvoir au moins donner à mes lecteurs une analyse de ce beau travail, qui éclaire d'un jour nouveau un sujet difficile.

I. — Justifier la sagesse de l'Eglise romaine, spécialement des papes Sixte V et Clément VIII, qui ont maintenu la possession ancienne et vénérable où étaient les fidèles de lire ce verset dans la Bible, — voilà le but que M. Lehir s'est proposé.

Dans un premier chapitre, le docte et modeste sulpicien développe trois propositions : — 1° Le verset 7 ne dit rien qui n'entre parfaitement dans le cercle ordinaire des pensées de l'Apôtre. — 2° Bien que le verset 6ᵉ puisse absolument se lier au 8ᵉ, si l'on retranche le 7ᵉ, ce retranchement nuira notablement à l'harmonie des contours, à la plénitude de la doctrine et à la profondeur du sens. — 3° Le verset 7ᵉ est nécessaire à l'intelligence des versets 9 et 10 qui, privés de cet appui, restent comme suspendus dans le vide.

Pour démontrer ces propositions, M. Lehir rapproche les textes d'où ressort la doctrine incontestable de saint Jean sur Trinité; il rassemble toutes les données historiques qui nous restent sur les erreurs combattues par l'Apôtre dans cette Épître; il met spécialement à profit les renseignements nouveaux que nous a procurés la découverte des *Philosophumena;* puis, à l'aide de ces données, il explique le sens et la liaison des versets 5, 6, 7, 8, 9, 10. Nous regrettons de ne pouvoir point donner ici tout ce commentaire, et nous n'osons pas en rien détacher, parce qu'il faut le voir intégralement pour en bien apprécier la force. Mais nous espérons que le savant auteur en donnera une édition complète[1]. On devra convenir alors qu'au point de vue de la critique *interne*, le 7ᵉ verset ne peut pas être l'objet d'un

[1] Voyez, en attendant, l'*Herméneutique sacrée* de Janssens, § CCXXXVII, n. 488.

doute sérieux. S'il reste encore de l'obscurité à ce point de vue, ce n'est pas sur ce verset, mais sur le 8ᵉ, dont la critique *externe* garantit d'ailleurs l'authenticité.

II. — Dans un second chapitre, M. Lehir examine ce que les manuscrits et les Pères attestent pour ou contre ce passage de saint Jean.

L'immense majorité des manuscrits latins, on pourrait dire presque leur universalité depuis le dixième siècle, s'accordent à donner une déposition favorable. L'Église romaine a conservé ce verset dans l'édition authentique publiée par l'ordre de Sixte V et de Clément VIII; les sociétés protestantes l'ont toujours reconnu aussi. Les réclamations soulevées à cet égard, depuis un siècle, n'ont jamais été que le fait individuel des critiques. L'Église grecque le reçoit sans contestation, et l'a même inséré dans la célèbre confession de foi qu'elle opposa aux innovations des protestants.

A cette unanimité des derniers temps, la critique oppose l'autorité des anciens. C'est donc à l'examen des documents les plus anciens que nous sommes appelés. Pour y procéder avec plus d'ordre et de netteté, M. Lehir parcourt successivement les principales Églises de l'Occident; puis il passe à l'Orient.

Fondée par les envoyés des Pontifes romains, vers la fin du premier siècle ou le commencement du second, l'Église d'Afrique fut, au jugement du cardinal Wiseman et de M. Lehir, le berceau de la plus ancienne version latine des Livres saints; elle la conserva du moins mieux que toute autre Église, sous sa forme primitive. Or une série de témoignages qui s'enchaînent les uns aux autres, de Tertullien à saint Fulgence, ne permet pas de douter que cette illustre église n'ait lu et retenu invariablement le verset en question, dans ses exemplaires du Nouveau Testament.

Parmi les citations de saint Fulgence que nous pouvons indiquer, une seule suffit : non content d'apporter en preuve le

texte de saint Jean, cet illustre docteur y assure que saint Cyprien l'a cité déjà[1]. — Avant lui, saint Eugène avait eu recours au même verset, dans une occasion dont la solennité ajoute un poids immense à sa citation. En 484, le tyran Hunnéric convoqua tous les évêques catholiques de ses vastes États à une conférence publique, où ils devaient discuter avec les docteurs ariens. Les prélats orthodoxes arrivèrent en grand nombre à Carthage; il en vint, dit Gennade (n° 97), de l'Afrique et de la Mauritanie, de la Sardaigne et de la Corse. Les tergiversations des évêques ariens et la malveillance du prince rendant la discussion inutile, les évêques catholiques rédigèrent une confession de foi appuyée sur de nombreuses citations des Livres saints, et la présentèrent au tyran revêtue de leurs signatures. Ils étaient environ quatre cents! Ces faits nous sont garantis par un témoin oculaire[2], saint Victor de Vite, qui, dans son *Histoire de la persécution des Vandales* (liv. III), a transcrit la confession de foi de ces quatre cents évêques. On y lit ces paroles : « Et ut adhuc *luce clarius* unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum doceamus, Joannis evangelistæ testimonio comprobatur. Ait namque : *Tres sunt qui testimonium perhibent in cœlo : Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus ; et hi tres unum sunt.* » — Ces quatre cents évêques prirent la responsabilité de cette citation, et la présentèrent comme une preuve *plus claire que le soleil* de la vérité de leur foi. Nul ne craignit d'être accusé de faux par les évêques ariens.

Vigile, évêque de Tapse, est nommé par Victor de Vite

[1] *Responsio ad Arianos*. vers la fin. S. Fulgence cite encore le verset en question dans son livre *De Trinitate, ad Felicem*. Voyez aussi le traité *De Fide catholica, adversus Pintam*, qui lui est faussement attribué.

[2] Griesbach osa accuser de mensonge la relation du saint évêque de Vite, soit à cause des miracles qu'il y rapporte, soit parce qu'elle est peu conforme à l'édit de persécution du roi barbare. Autant vaudrait juger les Chrétiens annamites sur les édits du roi de Cochinchine!

entre les évêques qui assistèrent à la conférence de Carthage. Il devait être un des plus jeunes, puisqu'il mourut vers l'an 620. N'importe! Griesbach insinue qu'il est le seul auteur de la confession de foi, et que les autres évêques l'ont signée sans examen! Sur la parole de Griesbach, M. Tischendorf répète : « Ex Patribus latinis primus verbis supposititiis usus est Vigilius Tapsensis... » (*Nov. Test. græce*, 7ª edit., pars altera, p. 226.) Quant au témoignage de saint Eugène, des quatre cents évêques et de Victor de Vite, leur historien, on n'en tient nul compte!

Des critiques ont mis en suspicion la bonne foi de Vigile. M. Lehir le justifie; mais, en même temps, il constate avec force que c'est, dans le débat, un personnage assez indifférent.

D'une phrase inachevée de saint Fulgence, on a conclu que le verset en question manquait dans les manuscrits de son temps. M. Lehir montre que cette phrase pouvait se terminer de manière à rendre l'objection impossible. Saint Fulgence, d'ailleurs, cite ce verset en d'autres endroits, comme notoirement authentique.

On tire une objection plus spécieuse d'un texte de Facundus d'Hermiane, autre Africain, presque du même temps. Dans sa *Défense des trois chapitres* (l. I, c. III), voulant établir le dogme de la Trinité consubstantielle par l'Épître de saint Jean, il recourt, dit-on, à une explication forcée du huitième verset, au lieu d'invoquer le septième, qui énonce ce dogme dans les termes les plus décisifs; et il attribue le même procédé à saint Cyprien. — Mais Facundus écrivait à Constantinople et s'adressait à des Grecs, qui n'avaient pas le septième verset dans leurs exemplaires; c'est pourquoi il raisonnait à peu près ainsi : Saint Cyprien a vu dans saint Jean le *tres unum sunt* appliqué à la Trinité céleste; si ce n'est pas dans le septième verset qu'il a vu ce dogme, c'est dans le huitième, interprété d'une manière allégorique. — La preuve que Fa-

cundus lisait le septième verset dans son exemplaire de saint Jean, c'est qu'il cite le huitième avec les mots *in terra*, qui supposent le verset où on lisait *in cœlo*. Griesbach voudrait se persuader, *sans aucune preuve*, que les mots *in terra* ne sont point de Facundus, et qu'ils ont été ajoutés par des copistes, ou même par l'éditeur ! Mais ces mots ne sont pas seulement dans la citation du texte, ils se trouvent *trois fois* encore dans le commentaire qui l'accompagne !

Que les manuscrits des Ariens continssent ou non les deux versets septième et huitième dans leur entier, les Catholiques devaient goûter l'explication allégorique du huitième, et y revenir souvent, pour résoudre l'objection que les Ariens tiraient de ce huitième verset[1]. Le soin qu'ils prenaient pour établir l'explication allégorique du huitième verset ne prouve donc pas que le septième leur fît défaut.

Dans son traité contre Maximin, l'évêque d'Hippone ne parla point du septième verset ; mais il n'était pas sur un terrain de son choix ; il se défendait sur le terrain choisi par son adversaire. Il paraît avoir fait allusion à notre verset dans sa *Cité de Dieu* (V, XI) et dans son traité XXXVI, 10, sur saint Jean. Ces deux allusions jointes ensemble donnent le verset complet ; l'une fournit le commencement, et l'autre la fin. Nous avons enfin deux citations complètes de ce verset dans le *Speculum* du saint docteur, publié par le cardinal Mai[2]. —

[1] Les Catholiques démontraient la consubstantialité des trois Personnes divines par le *tres unum sunt* du septième verset : les Ariens leur opposaient le *tres unum sunt* du verset suivant. C'est ce que l'Arien Maximin avait fait, en disputant contre S. Augustin. Voyez comment le saint docteur lui répondit : *Contra Maximinum*, c. XXII.

[2] *Nova Patrum Bibliotheca*, t. I. Le manuscrit de cet ouvrage est conservé à Rome. Le cardinal Wiseman et le cardinal Mai s'accordent à y reconnaître le vrai *Speculum* de S. Augustin. En tout cas, il ne saurait être beaucoup plus moderne, et représente certainement le texte de la Vulgate usité dans l'Église d'Afrique. Les deux citations de notre verset se trouvent aux chapitres II et III. M. Lehir y montre des traits saillants d'antiquité. Cinq suscriptions de mains différentes attribuent ce recueil à S. Augustin.

Les fidèles d'Afrique ne purent d'ailleurs, en un point si capital, changer le texte reçu, sous l'œil vigilant des Ariens; et saint Augustin dut lire dans ce texte ce qu'y lurent après lui saint Eugène, saint Fulgence et ces centaines d'évêques dont nous avons parlé.

A une époque antérieure, l'Église d'Afrique nous fournit encore deux illustres témoins, saint Cyprien et Tertullien. Dans le traité de saint Cyprien sur l'*Unité de l'Eglise*, on lit : « Dicit Dominus : Ego et Pater unum sumus; et iterum de Patre et Filio et Spiritui Sancto scriptum est : et[1] *tres unum sunt.* » On prétend que ces mots se rapportent à une explication allégorique du huitième verset et n'ont point trait au septième; mais nous ne voyons nulle trace de cette prétendue explication allégorique; et ce que Facundus en a dit, au sixième siècle, ne prouve absolument rien.

Tertullien n'ayant cité que la fin de notre verset : « Tres unum sunt, » Griesbach a cru pouvoir éluder son témoignage, en supposant qu'il avait tiré cette sentence de la tradition et de l'enseignement commun. Pour éclaircir la question, M. Lehir examine les circonstances où Tertullien a cité ces paroles (*Adv. Prax.*, c. xxv), et cet examen l'amène aux conclusions suivantes : 1° ces mots : *Tres unum sunt* sont tirés de l'Écriture, sans quoi Tertullien ne se fût pas arrêté à résoudre l'objection qu'il discute, et il n'eût pas établi un rapport d'égalité entre les paroles *Tres unum sunt* et ce texte de l'Évangile : « Ego et Pater unum sumus. » 2° Ces mots sont tirés du septième verset, non du huitième; car, si Praxéas se fût appuyé sur ce huitième verset, Tertullien se

[1] Les éditions portent : « Et *hi* tres... » Mais les meilleurs manuscrits de S. Cyprien omettent le pronom, qui fut ajouté plus tard pour rendre la force de l'article grec οἱ. — Dans sa Lettre à Jubaien sur le baptême des hérétiques, S. Cyprien dit pareillement : « *Cum tres unum sint*, quomodo Spiritus placatus esse ei potest, qui aut Patris aut Filii inimicus est? »

fût sans doute moqué de lui, et l'eût mis en demeure de justifier son interprétation allégorique.

En résumé, nous avons dans Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, saint Eugène et ses quatre cents évêques, Victor de Vite et saint Fulgence, une chaîne de témoignages dont les anneaux se tiennent solidement. Nous pouvons en conclure que les Églises d'Afrique ont toujours été en possession du verset contesté, et que, par conséquent, on lisait ce verset dans les manuscrits grecs sur lesquels la version latine fut composée vers le second siècle, manuscrits bien plus anciens et plus dignes de foi que tous ceux qui nous restent.

III. — L'ancienne version latine a dû se répandre promptement en Espagne, où la langue grecque était peu connue; et cette version dut y subir moins de remaniements qu'au centre de l'Empire. On sait qu'à la fin du quatrième siècle, Lucinius, riche citoyen de l'Andalousie, envoya en Palestine des copistes habiles, pour transcrire exactement tous les ouvrages de saint Jérôme (Hieron., *Epist.* LXXV, *ad Theodoram* t. I, p. 450 de l'éd. Vallarsi). On sait aussi que la version de ce Père fut bientôt adoptée dans les Églises d'Espagne[1], et l'exemplaire de Lucinius y dut être la source d'un grand nombre d'autres. Les plus anciens manuscrits espagnols de cette version ont, par suite, une grande autorité. On en conserve un à Tolède, qui est du septième siècle et de la patrie de Lucinius. Il fut, comme nous l'avons dit (t. I, p. 518), consulté avec fruit par les correcteurs de la Vulgate. Quoique l'Espagne offre peu d'autres monuments anciens, M. Lehir prouve, par un nombre suffisant de témoignages, qu'on y citait le septième verset comme authentique. Ses témoins sont : 1° Etherius, dans un traité composé, à la fin du hui-

[1] Nous en avons pour garant S. Isidore, qui succéda en 595 à S. Léandre sur le siége de Séville. Voyez son livre *De Off. eccl.*, I, 12.

tième siècle, contre l'hérésie d'Elipand (lib. I); 2° le manuscrit de Tolède, au septième siècle; 3° un manuscrit de Vérone, décrit par Maffei (*Biblioth. Veron.*, Ms. P. I, p. 88), et qui contient, avec plusieurs traités de saint Isidore, un recueil analogue au *Speculum* de saint Augustin; l'auteur de ce recueil semble être saint Isidore, ou du moins un Espagnol de la même époque, sinon plus ancien (Voyez l'édition de saint Isidore donnée à Rome par le P. F. Arevalo, en 1797, t. II, p. 27 et suiv., et t. VII, p. 290 et suiv., append. XI). Ce manuscrit de Vérone contient encore un dialogue où notre septième verset est pareillement cité, suivant le cardinal Mai. — Ou ces autorités représentent la version de saint Jérôme, ou les évêques d'Espagne, tout en adoptant cette version, l'avaient corrigée en cet endroit, pour conserver le texte reçu dans leurs Églises. Ces deux hypothèses sont également favorables au verset en question. Si enfin ces autorités représentent à la fois la Vulgate primitive et celle de saint Jérôme, elles fourniront un argument encore plus décisif.

L'Espagne fournit à M. Lehir un dernier témoin, antérieur de plus d'un siècle à saint Isidore : c'est Idacius, qui allègue plusieurs fois notre septième verset, dans deux traités qu'on a voulu attribuer faussement à Vigile de Tapse. Pour les restituer à leur véritable auteur, M. Lehir ne se borne pas à reproduire l'argumentation des Bénédictins[1], il la fortifie en étudiant la forme sous laquelle ce passage de saint Jean est allégué dans les traités en question, et en montrant que cette forme de citation révèle une origine espagnole.

IV. — M. Lehir examine ensuite les témoignages fournis par les Églises de l'Italie et des Gaules, dont il fait ressortir les rapports intimes.

Antérieurement à saint Jérôme, une première recension de la version latine des Livres saints avait procuré aux manu-

[1] Voyez l'édition bénédictine de S. Athanase, t. II, p. 603.

scrits italiens le double avantage d'une fidélité plus parfaite et d'une clarté plus soutenue. Sans se ressembler en tout point, ces manuscrits étaient assez uniformes pour que saint Augustin en parlât comme d'une version distincte. Jusqu'à quel point cette recension *italique* s'était-elle répandue dans les Gaules? M. Lehir n'ose pas le décider ; cependant, dit-il, si l'on compare les leçons de saint Hilaire, par exemple, avec celles de saint Ambroise, on remarquera, je crois, dans ces dernières, une conformité bien plus frappante avec le texte de saint Jérôme, qui n'a fait que retoucher les manuscrits italiens. La version à l'usage du saint évêque de Poitiers n'est pourtant pas le texte africain, soit que saint Hilaire ait eu l'habitude de serrer le texte grec de plus près, soit que les manuscrits gaulois, revus sur le grec, fussent une recension intermédiaire entre celle de l'Italie et celle de l'Afrique. — Une seconde période date de saint Jérôme, dont le texte, propagé lentement, finit par dominer, mais subit un mélange avec la version qu'il supplante. Le travail d'Alcuin et de Charlemagne pour épurer ce texte est le début d'une troisième période, au moins pour nos régions transalpines. Une quatrième commence avec les Correctoires usités dans les grandes écoles et dans les grands corps religieux, au douzième et au treizième siècle. Elle s'étend jusqu'au seizième siècle, où les éditions de Louvain, et surtout le décret du concile de Trente préparèrent la voie au travail de révision ordonné par les papes Sixte V et Clément VIII.

Dans les deux dernières périodes, le verset de saint Jean est reçu sans contestation. Saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, l'ont cité ; les corps savants les plus divisés s'accordaient en ce point. Le concile de Latran, en 1215, l'a invoqué, et s'il ajouta cette restriction : « Sicut in quibusdam codicibus invenitur, » ce fut par égard pour les Grecs, qui n'avaient point ce verset dans la multitude de leurs exemplaires. On avoue

du reste que les manuscrits latins le contiennent assez généralement, depuis le dixième siècle, écrit de première main.

Les exemplaires antérieurs au dixième siècle sont très-peu nombreux. De l'aveu de Griesbach, *un ou deux*, qui semblent appartenir au neuvième siècle, portent le verset à la marge et de première main. Parmi ceux qui l'omettent, plusieurs ont réfuté d'avance les fausses conclusions qu'on pourrait tirer de cette omission ; car ils ont copié, en tête des Épîtres catholiques, le *Prologus galeatus*[1], qui invective contre le retranchement de notre septième verset. Deux manuscrits précieux conservés à Rome, l'un à la bibliothèque de l'Oratoire, l'autre au monastère de Saint-Paul *extra muros*, portent le septième verset, écrit à la marge et d'une main plus récente; on suppose que le premier de ces manuscrits a été corrigé par Alcuin, et le second est appelé *Bible de Charlemagne;* néanmoins le P. Vercellone, excellent juge en ces matières, pense qu'ils n'ont pas une si haute antiquité. On ne saurait donc par eux déterminer sûrement l'opinion d'Alcuin. Mais il est difficile de croire que ce savant ait porté sur notre verset un jugement défavorable, quand on considère d'une part l'influence exercée par sa révision et de l'autre l'autorité accordée depuis lors au *Prologus galeatus*, ainsi que la prédominance de plus en plus générale de l'opinion favorable à ce verset. Charlemagne ne semble-t-il pas faire allusion à ce verset, dans une lettre à Léon III?

Passons à la période qui sépare Alcuin de saint Jérôme. Six manuscrits de la version de saint Jérôme sont rapportés à cette période ; les trois qu'on juge les plus anciens, et qui semblent être du sixième siècle (l'*Amiatensis* de Florence, le manuscrit de Fulde et celui de Harley), n'ont point notre verset; mais il se trouve dans les trois

[1] Ce prologue ne saurait être plus récent que Charlemagne ; tout le neuvième siècle l'a connu, et dès lors on l'a communément attribué à S. Jérôme. On ignore quel est son auteur véritable.

autres, qu'on rapporte au septième siècle. Ce sont : le manuscrit de Tolède déjà cité, celui de la Cava, monastère bénédictin près de Naples, et celui de Demidoff, qui a été transcrit au douzième siècle, mais qui représente servilement un exemplaire beaucoup plus ancien, d'après les critiques les plus opposés à notre verset. Parmi les auteurs de ces six manuscrits, les uns auront suivi la version de saint Jérôme; les autres l'auront modifiée, sur ce point, d'après l'usage de leur église particulière, ou d'après l'exemplaire grec dont ils disposaient.

En général, on doit sans doute préférer les manuscrits les plus anciens; mais, dans le cas présent, ce n'est pas un moyen sûr d'arriver au texte de saint Jérôme; car ce texte n'a prévalu décidément que depuis le pontificat de saint Grégoire. A mesure que l'autorité du grand critique a prévalu, on a dû copier son texte plus exactement. L'influence grecque fut d'ailleurs moins grande au septième siècle, et surtout au huitième, qu'au sixième; la connaissance du grec devint l'apanage d'un bien petit nombre; les manuscrits grecs étant par suite moins consultés, l'absence du septième verset dans ces manuscrits frappa moins les regards; ce verset put retrouver ainsi peu à peu le crédit qu'il avait perdu dans certaines Églises d'Occident.

Depuis le neuvième siècle au moins, saint Jérôme fut regardé communément comme l'auteur du *Prologus galeatus*, et partant comme un zélé défenseur de notre verset. Au huitième siècle, Ambroise Ansbert citait ce verset, dans son commentaire de l'Apocalypse; on se rappelle que saint Isidore, si attaché à la version de saint Jérôme, l'avait cité pareillement au septième siècle, et qu'un manuscrit de Vérone remontant au neuvième siècle le cite pareillement. — Si ces témoignages ne suffisent pas pour convaincre les critiques, ils les obligent du moins à suspendre leur jugement sur la leçon adoptée par saint Jérôme.

Il est vrai que ni saint Hilaire, ni saint Ambroise, dans leurs combats perpétuels contre les Ariens, n'ont employé ce verset. Saint Léon, dans sa lettre à Flavien, ne le cite pas non plus, bien qu'il cite le contexte. Le cardinal Wiseman accorde que ce verset manquait probablement dans la recension italique. Mais ces difficultés s'affaiblissent à mesure qu'on les regarde plus attentivement. L'inspection des exemplaires grecs, qui ne contenaient plus ce verset, dut naturellement éveiller des doutes chez beaucoup de fidèles, ou même d'évêques, qui furent ainsi amenés à le retrancher, ou s'abstinrent au moins par prudence de l'opposer aux Ariens. Ce motif de prudente réserve explique le silence de saint Ambroise, de saint Hilaire et de quelques autres. Quant à saint Léon, s'il a cité le huitième verset sans le septième, c'est que son but unique était d'établir la réalité de la chair du Sauveur[1]. Comme il s'adressait aux Grecs, il a pu aussi juger opportun de citer seulement les textes incontestés parmi eux. — A des arguments négatifs nous pouvons opposer d'ailleurs des témoignages positifs. L'Italie fournit, au sixième siècle, celui de Cassiodore, qui avait profondément étudié les manuscrits bibliques; la Gaule en fournit un plus ancien du quatrième siècle, celui de saint Phébade d'Agen[2].

[1] Voyez le t. I de l'édit. Ballerini. Venet., epist. 28, p. 833.

[2] Cassiod., *Complexio ad cap. V Epist. Joann.* Cette citation, sans être textuelle, ne saurait être méconnue, et ne l'a point été. — La citation de S. Phébade, sans être aussi explicite, est d'un grand poids (*Contra Arianos*, c. XLV). Griesbach voudrait y voir seulement une allusion au texte de Tertullien; mais Tertullien citait l'Écriture, et S. Phébade ne pouvait opposer aux Ariens une moindre autorité. M. Lehir laisse de côté un passage de S. Eucher (*De Formulis spiritualis intelligentiæ*), sur lequel les manuscrits et les éditions ne s'accordent point; mais il montre que Griesbach triomphe à tort de ce que S. Eucher explique le huitième verset sans parler du septième, dans son livre *De Quæstionibus difficilioribus Scripturæ sacræ*. Assurément le septième verset ne devait pas trouver place entre les passages *obscurs* de la Bible. Dans la suite de ce livre, S. Eucher indiquant les endroits de l'Écriture qui prouvent la Trinité, ne cite

Plus rapprochées de la Grèce que les Églises d'Afrique et d'Espagne, les Églises de l'Italie et des Gaules étaient plus habituées à comparer leur version avec les manuscrits du texte grec ; il n'est donc pas étonnant qu'elles aient hésité pendant quelques siècles, sur l'authenticité de notre verset admise toujours comme incontestable en Afrique et en Espagne. Mais cette hésitation disparut, ce semble, à mesure que la version et les travaux critiques de saint Jérôme obtinrent plus de crédit. Il y a donc apparence que l'autorité de ce grand docteur a contribué à ce résultat ; or, dans son œuvre de révision, cet habile critique avait pris pour guides les manuscrits les plus anciens, « codicum græcorum emendata collatione, sed VETERUM. » (*Epist. ad Damasum.*)

V. — On prétend que tous les témoignages grecs et orientaux, favorables à notre verset ont une date moderne. Les Grecs, dit-on, nous l'ont emprunté, peut-être au seizième siècle; si les Arméniens l'ont inséré dans quelques-uns de leurs éditions, c'est contre la foi de leurs manuscrits ; s'il se trouve dans quelques manuscrits syriaques du Malabar, c'est le fait des missionnaires portugais, qui ont réformé ces manuscrits sur la version latine. Ce sont aussi les Latins qui l'ont fait entrer dans les éditions syriaques du Nouveau Testament imprimées en Europe, depuis celle de Tremellius. Les Coptes ne le lisent pas plus que les Syriens dans leurs exemplaires, et on ne peut pas citer une seule version orientale qui le contienne. Les plus anciens manuscrits grecs du quatrième ou du cinquième siècle ne l'ont pas ; enfin les Pères d'Alexandrie, d'Antioche ou de Constantinople ne l'ont jamais cité, dans leurs controverses avec les Ariens.

La vérité est que notre verset a généralement disparu des manuscrits grecs, durant un grand nombre de siècles,

pas notre septième verset ; mais évidemment il n'a pas voulu faire une énumération complète. Il ne cite point en effet le verset huitième, que, selon Griesbach, il applique à la Trinité dans son livre des *Formules*.

principalement peut-être par l'influence d'Eusèbe[1]. S'il s'est conservé dans quelques manuscrits, c'est un cas exceptionnel, mais ce n'est pas un fait inouï. Quand les éditeurs de la Bible d'Alcala ont imprimé ce verset dans leur texte, ç'a été sans doute d'après quelque ancien manuscrit aujourd'hui perdu. Les notes du P. Angelo Rocca, secrétaire de la Congrégation établie par Clément VIII, indiquent qu'à la fin du seizième siècle on le lisait dans un très-ancien manuscrit grec conservé à Venise. D'après les renseignements fournis au cardinal Wiseman par un voyageur très-compétent, il existe encore en Orient de très-anciens manuscrits grecs, où notre verset se lit, soit dans le texte, soit en marge, écrit *prima manu;* et, dans plusieurs, on le voit *effacé*. M. Lehir met en lumière deux vestiges plus anciens de notre verset. Le premier est un passage d'Origène, tiré des *Chaînes* sur les Psaumes et inséré dans l'édition du P. Larue. Après avoir donné les preuves de son authenticité, M. Lehir soutient, contre Griesbach, qu'il fait allusion à notre septième verset. — Ce texte d'Origène devient plus décisif quand on le rapproche d'un passage encore plus ancien de Claude Apollinaire, écrit sur les lieux même où saint Jean composa et publia son Épître[2]. Je ne sache pas que ce texte eût encore paru parmi les pièces du procès. M. Lehir en justifie d'abord l'authenticité, puis il

[1] On se rappelle qu'Eusèbe fut chargé par Constantin de diriger la transcription de cinquante exemplaires du texte sacré, qui furent envoyés de Constantinople aux principales Églises de l'Empire, et qui durent servir de modèles à une multitude innombrable de manuscrits. Les idées d'Eusèbe durent le porter à effacer notre septième verset comme apocryphe, s'il trouva, dans le désaccord des manuscrits, le moindre motif de concevoir des doutes sur son authenticité.

[2] Ce passage nous a été conservé dans la *Chronique pascale*, avec un autre fragment du même auteur. Tillemont attaqua timidement l'authenticité de ces deux fragments; mais ses objections, que M. Lehir réfute, ont paru de nulle valeur à la plupart des critiques français, anglais, italiens et allemands. M. Dindorf n'a émis aucun doute, dans sa récente édition de la *Chronique pascale*. C'est le premier de ces deux fragments qui fait allusion à notre septième verset.

commente les paroles de ce passage qui se rapportent à notre sujet. Mais je n'ose rien détacher de ce commentaire, et je craindrais de l'affaiblir en le résumant.

Ces antiques reflets de notre verset nous expliquent les autres vestiges de sa conservation dans l'Église grecque.

M. Lehir explique aisément le silence des Pères grecs sur notre verset, dans la controverse suscitée par l'Arianisme. Ce verset manquant dans un grand nombre de manuscrits, les orthodoxes cherchaient ailleurs des témoignages moins sujets à contestation.

Mais comment un texte aussi précieux a-t-il pu disparaître si tôt d'un si grand nombre de manuscrits?

Il se présente, répond M. Lehir, deux explications. — La première attribue l'omission à une pure inadvertance occasionnée par la conformité des deux versets septième et huitième, dans leurs premiers et leurs derniers mots. C'est là, comme on sait, une des causes les plus fréquentes d'omissions involontaires dans la transcription des manuscrits. Si l'omission s'est produite ainsi, avant qu'un grand nombre de copies se fussent répandues, elle a dû se propager rapidement par la multitude des copies calquées sur l'exemplaire défectueux.

La seconde explication se tire du soin extrême que les fidèles prirent quelquefois dans les premiers siècles, pour voiler les mystères dont les païens abusaient. La loi du secret fut surtout en vigueur au troisième siècle, et le mystère de la Trinité fut, avec l'Eucharistie, son objet principal. L'Épître de saint Jean pouvant tomber aux mains des infidèles, on crut peut-être, par ce motif, pouvoir retrancher l'expression si nette de la Trinité contenue dans le septième verset, tout en rattachant mystiquement son souvenir aux trois témoins terrestres mentionnés dans le huitième verset[1]. — L'histoire de

[1] Les deux causes d'omission que je viens d'indiquer ont pu agir simultanément et amener, dès les premiers siècles, la suppression de notre ver-

la sueur de sang fut pareillement omise en saint Luc (xxii, 43-44) par des copistes orthodoxes, mais pusillanimes, auxquels saint Épiphane l'a justement reproché (*Anchor.*, § 31 ; Cf. D. Massuet sur S. Irénée, *Adv. Hæres.*, III, ii). Ces versets manquent en effet dans plusieurs manuscrits grecs, ce qui n'empêche pas les bons critiques de s'accorder à les admettre. L'histoire de la femme adultère fut omise, par une crainte analogue, dans un grand nombre de manuscrits. La suppression du septième verset de saint Jean peut être ainsi l'œuvre d'une prudence excessive et mal réglée. Il en sera résulté plus tard, contre l'intention des premiers auteurs de la suppression, des doutes sérieux sur l'authenticité du passage, et beaucoup de variantes, soit dans les termes, soit dans la distribution des deux versets parallèles. Les mêmes effets ont été remarqués dans l'histoire de la femme adultère, et la variété des manuscrits y est encore plus considérable. Quand des Grecs ont voulu combler, d'après la Vulgate latine, les lacunes de leurs manuscrits, ils ont traduit de diverses manières et introduit par là, dans leurs manuscrits, des variantes peu conformes au style de saint Jean. La critique négative nous oppose bien à tort ces variantes, qui n'appartiennent pas au texte primitif.

En résumant, comme je viens de le faire, la dissertation de M. Lehir, je n'ai pas mis en relief ce qu'elle ajoute aux travaux antérieurs. J'ai tâché seulement d'en extraire les renseignements les plus utiles à mes lecteurs. Puisse le savant et modeste sulpicien publier bientôt, non-seulement cette dissertation, mais le résultat complet de ses longues études sur les sciences bibliques!

set dans un grand nombre de manuscrits. Il n'en fallut pas davantage, comme nous l'avons dit, pour qu'Eusèbe le fit omettre dans les exemplaires que Constantin envoya aux principales Églises de l'Empire; or ces exemplaires devinrent naturellement le type d'une famille innombrable de manuscrits; et les versions primitives furent probablement corrigées d'après eux, ou d'après leurs copies.

ADDENDA.

P. 27. Un des fragments grecs de la *Théophanie* d'Eusèbe (t. XXIV de la *Patrologie grecque*, publiée par M. Migne, col. 685, à la fin), mentionne une leçon du texte hébreu de saint Matthieu. Cf. la *Théophanie* syriaque, 4, 12, et une note de M. Lee, dans sa traduction anglaise, p. 234. Ce renseignement m'est donné, comme ceux qui vont suivre, par mon savant ami M. Nolte.

P. 36, note 2. Voyez, dans la quatrième édition des *Pères apostoliques* du D[r] Hefelé, une note sur ce passage.

P. 74, note 1. Beaucoup de manuscrits portent Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκανόν

P. 81. Saint Luc adressa à Théophile des écrits destinés à toute l'Église, de même que Cicéron adressait à Atticus, à Brutus, etc., des ouvrages destinés au public.

P. 87, note 1. Suivant la remarque de Wilke (*Biblische Hermeneutik*, etc. p. 97. Wurtzbourg, 1853), l'Évangile de saint Luc présente beaucoup d'hébraïsmes. Voyez, p. 495 du présent volume, l'explication de ce fait.

P. 357, note 2. M. Windischmann, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, a redressé une grave erreur de M. Schleyer.

P. 366. Sur les travaux apostoliques de saint Pierre, voyez les fragments de la *Théophanie* d'Eusèbe, dans le tome XXIV[e]. de la *Patrologie grecque* publiée par M. Migne, col. 628.

P. 376, note 1. Dans beaucoup de mss. de la Bibliothèque impériale, on ne trouve pas le nom de saint Chrysostome. On ne le trouve pas non plus dans l'édition de Cramer, page 82, t. VIII des *Catenæ Græcæ in N. T.*

P. 382. Nous trouvons une citation de la seconde Épître de saint Pierre (III, 10-12) dans les fragments de Meliton récemment édités par M. Cureton (*Spicilegium Syriacum*, 1 vol. in-8, 1855, *Voy.* p. 51 et 95)

M. Beelen, professeur à l'Université catholique de Louvain, a publié, sur les Actes des Apôtres, l'Épître aux Romains et l'Épître aux Philippiens, des

commentaires spécialement utiles pour l'explication philologique du texte sacré. Ces commentaires ont, pour le public français, l'avantage d'être plus faciles à étudier que les travaux des philologues allemands et hollandais, dont ils contiennent les résultats. Outre les immenses services qu'elle rend à la Belgique, l'Université de Louvain me semble destinée providentiellement à rendre ainsi des services plus étendus, en devenant un foyer de communications salutaires entre l'Allemagne, la Hollande, la France, l'Angleterre et l'Amérique.

Pendant l'impression de nos volumes, il a paru deux éditions du N. T. que je dois indiquer ici: Novum Testamentum græce, ex antiquissimo codice Vaticano, ad fidem editionis romanæ accuratius impressum. 1 vol. in-8°. Leipzig, Brockhaus, 1859.—Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. *Novum Testamentum ad fidem codicis Vaticani ediderunt A. Kuenen, Theol. in Academia Lugduno-Batava prof., et C. Cobet, Litt. hum. in Acad. Lugduno-Batava prof.* Lugduni Batavorum, 1860. 1 vol. in-12.

Enfin le P. Vercellone doit publier bientôt une nouvelle édition du Nouveau Testament d'après le manuscrit du Vatican. Cette édition achèvera de réparer les imperfections de l'édition posthume du cardinal Mai.

ERRATA.

P. 86, l. 15, *au lieu de :* l'année 65, *lisez :* l'année 67. (Après un nouvel examen. M. Reithmayr pense que cette dernière date est la plus probable.)

P. 114, note 2, *au lieu de :* Norbert, *lisez :* Norberg.

P. 131, note 2, *au lieu de :* edd., *lisez :* ed.

P. 147, note 4, *au lieu de :* agnosceret, *lisez :* agnosceretur.

P. 183 ligne 22, *au lieu de :*...vis-à-vis des peuples dépositaires..., *lisez :*... vis-à-vis du peuple dépositaire...

P. 451, avant-dernière ligne, *au lieu de :* Mehammedanorum, *lisez :* Muhammedanorum.

P. 455 l. 9. *au lieu de :* Newmann, *lisez :* Newman.

FIN DU SECOND VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

